بسم الله الرحمن الرحیم

فلسفه
از منظر قرآن و عترت

مهدی نصیری

نصیری، مهدی، ۱۳٤۲ ـ
فلسفه از منظر قران و عترت/ مهدی نصیری .تهران کتاب صبح، ۱۳۸۵.
ISBN 964-6698-18-2:ریال ۳۵۰۰۰
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ٤۰۹ـ٤۳۲؛
۱. فلسفه اسلامی ۲. قران و فلسفه
BBR۱۲ / ن ٦ ف ۸ ۱/۱۸۹
کتابخانه ملی ایران ۸۵–٤۲٤۹۸م

نام کتاب : فلسفه از منظر قرآن و عترت
نویسنده : مهدی نصیری
ناشر : کتاب صبح
نوبت چاپ: دوم، بهار ۸۷
شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی،چاپ و صحافی : چاپ لیلا
شابک: ۹٦٤-٦٦۹۸-۱۸-۲ ISBN:964-6698-18-2

کتاب صبح : تهران ـ سهروردی شمالی، خیابان خرمشهر ـ شماره ۱۲ ـ طبقه دوم ـ صندوق پستی ۱۵۸۱۵/۳۵۹٤ تلفن ۸۸۵۰۱۳۳۰ ـ ۸۸۵۰۰۷٤۲
ketabesobh.persianbook.net E-mail: nasirionline @ gmail.com
قیمت : ۳۵۰۰۰ ریال

فهرست

مقدمه

همزمان با ورود فلسفه یونانی به عالم اسلامی ـ که از دوران بنی‌امیه آغاز و در دوران مأمون عباسی با تأسیس بیت‌الحکمة به سامان و گسترش رسید ـ بحث و جدل مسلمانان و به‌ویژه شیعیان با ناشران و باورمندان به مباحث و مبانی فلسفی نیز آغاز شد. کتب رجالی، انتشار رساله‌ای را با عنوان رد بر ارسطو، به قلم صحابی مشهور و برجسته امام صادق علیه السلام، هشام بن حکم، گزارش کرده‌اند،[۱] ضمن آنکه بسیاری از احادیث و روایات صادره از ائمه معصومین علیهم السلام ناظر به رد و یا پاسخ به مبنا و عقیده‌ای فلسفی است.[۲]

علم کلام اساساً در میان مسلمانان به منظور پاسخ به شبهاتی شکل گرفت که عمدتاً از سوی عقاید و مبانی فلسفی متوجه عقاید اسلامی شده بود، اگرچه بعدها برخی از متکلمان، کم و بیش از پاره‌ای مباحث فلسفی تأثیر پذیرفته و کلامشان رنگ فلسفی به خود گرفت.

---

۱ - ر.ک. به همین کتاب؛ بخش »جبهه تاریخی عالمان شیعی در برابر فلسفه«

۲ - مانند این روایت از امام علی علیه السلام که »خداوند عالم را خلق نمود اما نه از موادی ازلی«، که ناظر به رد نظریه فلسفی قدم عالم است.

باری، جدال بین دین و فلسفه همچنان ادامه یافته است که البته باگرایش گروهی از عالمان دینی و به‌ویژه شیعی به فلسفه در چند قرن اخیر، این منازعه و مجادله، ابعادی گسترده و بعضاً پیچیده به خود گرفته است.

البته ظرف چند دهه اخیر با تلاش‌های صورت گرفته در جهت ترویج فلسفه به خصوص فلسفه صدرایی در کشورمان از سوی بعضی از عالمان صاحب نام و برجسته، جریان نقد فلسفه براساس آموزه‌های دینی تا حدودی به محاق رفته و این باور که دین و به‌ویژه تشیع با فلسفه پیوندی وثیق و بلکه یگانگی دارد، به باوری مسلط و تعمیم یافته مبدل شده است، تا آنجا که اکنون سخن گفتن از تعارض فلسفه با بسیاری از آموزه‌های دینی و قرآنی، امری شگفت و صعب بوده و کمتر کسی از منتقدان و مخالفان فلسفه این مجال را می‌یابد که به طرح و دفاع از دیدگاه خود بپردازد. البته باید همین جا متذکر شد که رشد گرایش‌های مدرن به‌ویژه وجه لیبرالی آن نیز عرصه را بر مدافعان آموزه‌های دینی مبتنی بر قرآن و عترت، تنگ‌تر کرده است، چرا که علی رغم تفاوت‌های بسیار بین فلسفه ارسطویی و افلاطونی با فلسفه‌های مدرن، همه آن‌ها در دفاع و ستایش از خودبنیادی معرفتی و بی‌نیازی از منابع معرفتی خارج از ذهن و اندیشه آدمی سهیم و شریک‌اند، هرچند که فلسفه ارسطو و افلاطون سخن از متافیزیک و ماورا می‌گویند و برای عالم طبیعت و ماده، جایگاهی فروتر از ماورای طبیعت قائل‌اند، در حالی که فلسفه‌های مدرن به نازلترین مراتب ماتریالیسم و ماده‌گرایی سقوط کرده‌اند. به همین خاطر، هرگاه مدرن‌ها از جانب گرایش‌های مذهبی و دینی خاطرشان آسوده گردد، اغلب تاب تحمل ارسطو و افلاطون را نیز ندارند و سخت به آن‌ها می‌تازند اما هرگاه از سوی اهل مذهب و دیانت احساس خطر

کنند، بدون کمترین تردیدی به دفاع از فلسفه کلاسیک می‌پردازند.

اکنون در ایران خودمان می‌توانیم تجلیل از ملاصدرا و سهروردی و... را در میان برخی روشنفکرانی که یا با گرایش‌های دینی سر ستیز دارند و یا اعتنایی بدان ندارند، مشاهده کنیم که به نظر نگارنده، این خود می‌تواند مایه‌ای برای تأمل متدینانی باشد که از سویی در مقابل هجمه‌های فکری و عقیدتی مدرن‌ها ایستادگی می‌کنند و از سوی دیگر تعلّقی ویژه به فلسفه دارند.

در هر صورت، فضای سنگین کنونی نباید مانع از نقدهای بنیادی بر آنچه که فلسفه اسلامی نام گرفته است، باشد و جریان تاریخی ـ اسلامی نقد فلسفه را به انزوا ببرد. اگر نام و آوازه بزرگان مایه استیحاش برای ورود به مباحث علمی باشد، بدون شک در آینده خسارتی عظیم متوجه معارف دینی خواهد شد.

چرا در شرایطی که یک جریان فرهنگی ـ سیاسی دارای گرایش‌های مدرن و یا متأثر از مدرنیته در عرصه فقه و در متن حوزه‌های علمیه به دنبال حرف‌هایی نو، بی‌مبنا و متفاوت با آرای همه بزرگان فقه و شریعت از آغاز تاریخ تشیع تاکنون است، کسانی باید از این‌که گرایش‌های فلسفی عالم یا عالمانی بزرگ نقد شود، امتناع بورزند و صحنه دفاع از معارف قرآن و اهل‌بیت علیهیم السلام را خالی نمایند.

فلاسفه مسلمان بارها با استناد به حدیث «انّ الحق لایُعْرَف بالرِّجال....» به نقد و رد بسیاری از نظریات مقبول و مشهور بین علما و فقها و محدثان پرداختند و حرف خود را پیش بردند، اکنون چرا باید از همین منطق برای نقد آرا و دیدگاه‌های فلسفی بزرگان پرآوازه و صاحب نام – البته با انصاف و احترام ـ استفاده نشود؟ به گفته یکی از شاگردان علامه طباطبایی (قدس‌سره)، وقتی از ایشان خواسته شد در حواشی‌شان

بر بحارالانوار علامه مجلسی (قدس‌سره) تجدید نظر و از بعضـی نقـدها صرف نظر کنند، قبول نکردند و گفتند: «در مکتب شیعه ارزش جعفر بـن محمد، امام صادق علیه السلام از علامه مجلسی بیشتر است. زمانی که به جهت بیانات و شروح علامه مجلسی، ایراد عقلی و علمـی بـه حضـرات معصومین علیهم السلام وارد گردد، ما حاضر نیستیم آن حضـرات را بـه مجلسی بفروشیم و من از آن چه بـه نظـر خـود در مواضـع مقـرر لازم می‌دانم بنویسم، یک کلمه کم نخواهم کرد.»[۱]

منطق مرحوم علامه طباطبایی، منطقی کاملاً اصـولی و قابـل دفـاع است و اگر کسانی به این نتیجه برسـند کـه پـاره‌ای از آرای فلسـفی در تعارض با آموزه‌های امام صادق علیه السلام است، مـی‌تواننـد براسـاس همین منطق به نقد فلسفه و آثار بزرگان آن بپردازنـد و بـاب ایـن قبیـل مباحثات علمـی را مفتـوح نگهدارنـد. بـدون شـک اگـر امـروز علامـه طباطبایی (قدس‌سره) در میان ما بود، از این مباحثات استقبال مـی‌کـرد، همان‌گونه که خوشبختانه این سعه صدر هم اکنون در برخی از شـاگردان زنده و صاحب نام آن مرحوم مشاهده می‌شود.

اینک که در فضای مملو از تحمل و مدارای نظام جمهوری اسلامی، حتی برخی دیدگاه‌های الحادی، فرصت طرح و ترویج خود را در عرصه کتاب و مطبوعات و کرسی‌های درس دانشگاهی یافته‌اند، چـرا نبایـد از این فضا در جهت دفاع از معارف قرآن و اهل‌بیت علیهیم السلام اسـتفاده شود و اگر کسانی فلسفه را در جهتی متفاوت با ایـن معـارف مـی‌بیننـد، سخن و حرف خود را مطرح نمایند؟

۱- حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین؛ مهر تابان/ ۳۵

نگارنده این سطور، در این دفتر بر آن است تا براساس آنچه از بزرگانی که تاکنون در عرصه نقد فلسفه قلم زده‌اند، آموخته است و در پرتو این آموخته‌ها، بدین باور رسیده که راه فلسفه، راهی جدا از طریق قرآن و عترت علیهم السلام و به تبع آن عقل و برهان به معنای حقیقی کلمه است و از زمان ورود به عالم اسلامی، حجابی در برابر فهم و دریافت معارف قرآنی بوده است، مباحثی را مطرح نماید و به اندازه وسع بسیار ناچیز و اندکش، از طریق نجات و نورانی ثقلین غبار روبی نماید.

در پایان این مقدمه، ذکر این نکته را لازم می‌دانم که نگارنده برای همه عالمان ارجمند شیعه و معتقد و محبّ اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم السلام احترام قائل است و نقد آرا و نظرات فلسفی آنان هرگز نباید به عنوان تعرض به شخصیّت و یا نیّت پاک آنان تلقّی شود. اگر در مواردی گفته می‌شود، این دیدگاه با قرآن و عترت سازگار نیست، بدان معنا نیست که صاحب دیدگاه با اذعان به این‌که دیدگاه وی در تعارض با قرآن و عترت است، بدان ملتزم شده است؛ هرگز، بلکه آنان با این زعم و باور که دیدگاهشان منطبق با قرآن و عترت است، بدان پایبند شده‌اند؛ البته این بدان معنا نیست که کسی با ارائه استدلال، در مقام نقد این زعم و باور بر نیاید.

ما در همین کتاب نمونه‌هایی را از عالمان بزرگ اهل فلسفه نشان خواهیم داد که اگر در موردی برایشان محرز شده است که یک نظر فلسفی در تعارض با آموزه‌های قرآن و عترت است، به رد و انکار آن پرداخته‌اند و این معنایی جز این ندارد که این بزرگان، قبل از هر چیز تعلق ایمانی به قرآن و عترت دارند و مشرب و ممشای فلسفی‌شان را باید امری فرع بر این تعلق قلمداد نمود.

اغلب قریب به اتفاق عالمان بزرگ شیعه، تمام زندگی‌شان با انگیزه خدمت به قرآن و اهل‌بیت علیهیم السلام سپری شده است و هر یک

منشأ آثار فراوانی در این مسیر بوده‌اند، هر چند که ممکن است برخی از آرا و نظرات هر یک از این بزرگان از منظری قابل نقد و حتی رد باشد ــ که باب چنین نقد و ردهایی هرگز نباید بسته شود ــ اما مسأله این است که هیچ فرد معتقد و منصفی نباید به بهانه نقد علمی، نیت الهی عالمی را مورد سؤال و تردید قرار دهد. اگر این مهم رعایت نشود، نه تنها بحث‌های علمی تأثیر سازنده‌ای نخواهد داشت، بلکه خود منشأ انحرافات و کجروی‌های فراوانی خواهد شد.

از همین رو این قلم در نقد آرا و نظرات، پیوسته این پروا را داشته است که از مسیر ادب و انصاف خارج نشده و نقد خود را از نظر و دیدگاه، به نقد شخصیت و صاحب آن نظر و دیدگاه تسرّی ندهد و اگر ناخواسته در این جهت مرتکب خطایی شده باشد، از خداوند متعال تقاضای عفو و بخشش دارد.

آنچه پیروان و محبان اهل‌بیت علیهم السلام در دوران غیبت باید پیوسته متذکر آن باشند، تضرّع و انابه به درگاه الهی برای تعجیل در فرج قطب عالم امکان، حلقه وصل بین زمین و آسمان، بقیة‌الله الاعظم، حضرت حجت بن الحسن العسکری ــ ارواح العالمین له الفداء ــ است تا انشاءالله به همه مصیبت‌ها و از جمله مصیبت فاصله‌گیری از معارف قرآن و عترت و اختلاف‌نظرها و آرا حتی در میان عالمان پیرو اهل‌بیت علیهیم السلام خاتمه دهد و همگان را به سرچشمه ناب معارف قرآنی و برهانی رهنمون شود.

مهدی نصیری

بخش اول:

فلسفه چیست؟

پیش از هر چیز لازم است توضیحی درباره چیستی «فلسـفه» داده و سپس اشاره‌ای نیز به چرایی نقد فلسفه از منظر قرآن و عترت نماییم.

واژه فلسفه، مصدر جعلی عربی کلمه یونانی «فیلوسوفیا» به معنای دوستدار دانش است. این واژه در میان مسلمین ابتدا بر همه دانش‌هـایی اطلاق می‌شد که از یونان به عالم اسلامی منتقل شده بود، مانند طبیعیات، ریاضیات، الهیّات و... اما بعـداً تنهـا بـر دانـش الهیّـات، مابعدالطبیعـه و متافیزیک اطلاق شد.[۱]

اکنون مقصود از فلسفه، دانشی است که درباره احکام کلی وجـود و هستی بحث و فحص می‌کند، برخلاف علوم دیگر مثل طب، ریاضـی و.. که هر یک از بُعدی خاص به مسائل وجود و موجودات می‌پردازند.

برای فلسفه تعاریف گوناگونی از سوی فلاسفه ارائه شـده اسـت، از جمله:

ـ فلسفه، عبارت است از علم بـه احـوال موجـود از آن جهـت کـه موجود است نه از آن جهت که تعیّن خاص دارد، مثلاً عدد است، جسـم

---

۱ - مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (منطق، فلسفه)، بخش فلسفه، درس اول

است، گیاه است و...[۱]

ـ فلسفه، علم به احوال کلی موجود به اندازه طاقت و ظرفیت بشر است.[۲]

ـ فلسفه، تلاشی است عقلانی برای بیرون آمدن نفس آدمی از قوه و نقص به سوی فعلیت و کمال در دو جهت علم و عمل.[۳]

ـ فلسفه، همانند شدن جهان ذهنی و عقل آدمی با جهان عینی و خارجی است.[۴]

ـ فلسفه، تلاشی عقلی برای همانند شدن و شبیه شدن به خداوند است به اندازه طاقت و توان بشری.[۵]

آنچه در همه تعاریف فوق مشترک است، این است که فلسفه، ذهن و اندیشه آدمی را قادر به درک جهان هستی و فهم احکام و معیارهای سعادت می‌داند و فیلسوفان با اتکا به دریافت‌های ذهنی‌شان، در پی کسب سعادت علمی و عملی هستند. البته فلسفه به محدودیت توان بشری در دریافت حقایق هستی و معارف، اذعان و اعتراف می‌کند؛ اما با این وجود، از دیدگاه فلسفه، این امر مانع از آن نیست که آدمی به‌طور مستقل و خود بنیاد، در پی فهم مسائل هستی و معارف و حقایق، از

۱- همان

۲- فارابی، ابونصر، السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی/ ۴۱۳

۳- همان/ ۴۱۴

۴- همان

۵- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۹۱

پایین‌ترین تا بالاترین مراتب آن باشد.

اهل فلسفه درباره بُرد و شعاع اندیشه مستقل انسانی، چنین باور دارند:

«آگاهی انسان و شناخت او، از ظواهر اشیاء و پدیده‌ها عبور می‌کند و تـا درون ذات و ماهیّـت آن‌هـا و روابـط و وابسـتگی‌هـای آن‌هـا و ضرورت‌های حاکم بر آن‌ها نفوذ می‌نماید. آگاهی انسان نـه در محـدوده منطقه و مکان، زندانی می‌ماند و نه زنجیره زمان آن را در قید و بند نگـه می‌دارد. هم مکان‌را در می‌نوردد و هم زمان را... بـالاتر ایـن‌کـه، انسـان اندیشه خویش را درباره بی‌نهایت‌ها و جاودانگی‌ها به جولان می‌آورد و به برخی بی‌نهایت‌ها و جـاودانگی‌هـا شـناخت پیـدا مـی‌کنـد. آدمـی از شناخت فردیّت و جزئیّت پا فراتر می‌نهد، قوانین کلی و حقایق عمومی و فراگیرنده جهان را کشف می‌کند و به این وسـیله، تسـلّط خـویش را بـر طبیعت مستقر می‌سازد... بینش وسیع و گسـترده انسـان دربـاره جهـان، محصول کوشش جمعی بشر است که در طی قـرون و اعصـار روی هـم انباشته شده و تکامل یافته است.»[۱]

آنچه در مورد تاریخ پیدایی فلسفه گفته می‌شـود نیـز مؤیّـد اعتقـاد فیلسوفان در مورد برد وسیع ذهن و اندیشه مستقل آدمی است:

«در میان همه مجهولاتی که انسان آرزوی دست یافتن به آن‌ها را دارد، یک رشته از مسائل است که از این لحاظ در درجه اول اهمیت قـرار دارد و آن‌ها همان مسائل مربوط به نظام کلی عالم و جریان عمومی امـور جهـان و رمز هستی و راز دهر می‌باشد. انسان خواه از عهده بر آید و خواه بـر نیایـد، نمی‌تواند از کاوش و فعالیت فکری درباره آغاز و انجام جهان، مبدأ و غایـت

۱- مطهری، مرتضی، انسان و ایمان/ ۱۱-۹

هستی، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، متناهی و نامتناهی، علت و معلول، واجب و ممکن و آنچه از این قبیل است خودداری کند؛ و همین خواهش فطری است که فلسفه را برای بشر به وجود آورده است. فلسفه سراپای هستی را جولانگاه فکر بشر قرار می‌دهد و عقل و فکر انسان را بر روی بال و پر خود می‌نشاند و به سوی عوالمی که منتهای آرزو و غایت اشتیاق انسان، سیر در آن عوالم است، پرواز می‌دهد. تاریخ فلسفه با تاریخ فکر بشر توأم است، لهذا نمی‌توان یک قرن و زمان معین و یا یک منطقه و مکان معین را به عنوان مبدأ و منشأ اصلی پیدایش فلسفه در روی زمین معرفی کرد. بشر به حکم خواهش فطری خویش، هر وقت و در هر جا که مجال و فرصتی برای تفکر پیدا کرده است، از اظهار نظر درباره نظام کلی عالم خودداری نکرده است.»[1]

بنابراین، علی رغم اعتراف فلسفه به طاقت و توان محدود بشری، این امر موجب آن نیست که فیلسوفان برای جولان اندیشه و فکر مستقل بشری مرز و حریمی قائل شوند و ورود اندیشه آدمی را به پاره‌ای از عرصه‌ها و حوزه‌ها روا ندانند.[2] ما در فصل بعدی، موضع قرآن و عترت را درباره این دیدگاه و تلقی از برد و توانایی اندیشه مستقل آدمی توضیح خواهیم داد.

۱- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱/ ۱۱-۱۰

۲- البته برخی فلاسفه مسلمان به محدودیّت عقل آدمی و خروج برخی از حوزه‌های معرفتی از دسترس اندیشه و عقل مستقل انسان، اعتراف کرده‌اند، امّا اوّلاً در عمل برخلاف اعتراف خود عمل کرده‌اند و ثانیاً، این اعتراف، برخلاف باور و مشی فیلسوفان یونانی چون ارسطو و افلاطون ـ که فلسفه اسلامی متّخذ از آنان است ـ می‌باشد.

نقد فلسفه از منظر قرآن و عترت؛ چرا؟

شکی نیست که انسان‌ها از آغاز خلقت تا پایان جهان پیوسته نیازمند هدایت الهی‌اند و نمی‌توانند فارغ از این هدایت، در صراط مستقیم حرکت کنند. اساساً آغاز خلقت همراه با اعطای مقام نبوت و خلیفةاللهی به اولین انسان یعنی حضرت آدم علیه السلام بوده است، تا وی هدایت نسل و فرزندان خویش را بر عهده گیرد. شیخ صدوق (قدس‌سره) در مقدمه کتاب »کمال‌الدین و تمام النعمة» پیرامون آیه »و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة» می‌نویسد: «خداوند پیش از خلیقه [آفرینش] سخن از خلیفه می‌گوید و این دلیل بر آن است که حکمت در خلیفه [و تعیین فردی به عنوان نبی و پیامبر و جانشین خداوند] مهم‌تر از خلیقه و آفرینش است و خداوند به دلیل حکیم بودنش، اهم [خلیفه] را بر اعم [خلیقه] مقدم نمود و این تصدیق این سخن امام صادق علیه السلام است که فرمود: «حجّت خداوند پیش از خلق، همراه خلق و پس از خلق است«؛ اگر خداوند مردم را بدون خلیفه و حجت رها می‌کرد، آنان را در معرض تباهی قرار می‌داد».[۱]

پس از آدم علیه السلام نیز زمین هیچ‌گاه از حجّت الهی خالی نبوده است و پیوسته انبیا و رسولان الهی در کار تبشیر و انذار انسان‌ها بودند، تا آن‌که نوبت به خاتم انبیاء حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله می‌رسد. با بعثت ایشان، اگرچه نبوت پایان می‌یابد، اما هرگز باب هدایت الهی و حضور حجت خداوند در زمین بسته نمی‌شود. رسول گرامی

---

۱ – صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمة/ ۷

خداوند صلی الله علیه و آله به دستور الهی، امر هدایت پس از خویش را در حدیثی که شیعه و سنی آن را روایت کرده‌اند، چنین بیان فرمودند:

انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا کتاب الله و عترتی اهل بیتی فانهما لن تفترقا حتی یردا علیّ الحوض[۱]

ـ من دو گوهر گرانسنگ در میان شما به امانت می‌گذارم و تا آن‌گاه که به این دو چنگ زنید و از آن‌ها اطاعت کنید، از گمراهی در امان هستید: قرآن و عترتم ـ اهل‌بیت علیهم السلام ـ این دو از هم جدا نخواهند شد تا آن‌که در قیامت در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.

براساس روایت فوق، همه مسلمین موظف به تمسک به قرآن و عترت در امر معرفت و هدایت فردی و اجتماعی‌شان هستند و هرگز نمی‌توانند هدایت را خارج از این دو بجویند. همه حرکت‌ها و سکون‌ها، مخالفت‌ها و موافقت‌ها، تولاها و تبراها، بایدها و نبایدها و... باید با استناد به این دو منبع صورت پذیرد و مؤمن باید از منظر این دو به عالم بنگرد و موضع و موقف خود را در برابر رویدادها تعیین نماید.

اگر قرار بر این است که درباره فلسفه سخن بگوییم و موافقت و یا مخالفت کنیم، جز با استناد به هدایت‌های این دو ثقل، منبع و مأخذ دیگری نداریم.[۲]

---

۱ - محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات/ ۴۳۳، کلینی، کافی ۱/ ۲۹۴، احمد بن حنبل، مسند احمد ۳/ ۱۴

۲ - در این باره که نقش عقل در این میان چیست، در فصل بعد توضیح داده‌ایم.

بخش دوم:

عقل فلسفی- عقل دینی

عقل فلسفی

در تبیین موضع قرآن و عترت درباره فلسفه، قبل از هر چیز، ضروری است به سراغ تلقی فلسفه از عقل رفته و سپس به مقایسه آن با آنچه قرآن و عترت درباره عقل گفته‌اند، بپردازیم. عصاره و جمع‌بندی آنچه فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی، ابن سینا و ملاصدرا درباره عقل گفته‌اند ـ فارغ از پاره‌ای اختلاف نظرهای جزیی - بدین شرح است:

الف ـ آدمی مرکب از جسم و نفس (جان) است. نفس دارای پنج قوه و نیرو است:

۱. غاذیه (تأثیرگذار در غذاها و خوردنی‌ها)؛

۲. حاسّه (ادراک کننده محسوسات)؛

۳. متخیّله (دریافت‌کننده صورت‌های خیالی)؛

۴. نزوعیه (در بردارنده تمایلات و کشش‌های نفسانی چون محبّت، غضب، ترس، رضایت و...)؛

۵. ناطقه (نیروی تفکر و تعقل و به عبارت دیگر، عقل)؛

ب ـ آدمی با قوه ناطقه و عقل، فعالیت عقلانی، تفکر و اندیشه‌ورزی، به دریافت معارف، حقایق، علوم و فنون نائل می‌شود.

ج ـ عقل دارای دو شعبه است: ۱. نظـری ۲. عملـی؛ عقـل نظـری، ادراک کننده موجودات، حقایق و واقعیت‌هایی است که خـارج از اراده و عمل آدمی و بایدها ونبایدهای رفتاری، تحّقق و هستی دارند که محصول این عقل، حکمت نظری نام دارد. حکمت نظری، شامل سه گونـه دانـش می‌شود: ۱. طبیعیات ۲. ریاضیات ۳. الهیات.

عقل عملی ادراک کننده اموری است کـه مربـوط بـه اراده و عمـل آدمی و بایدها و نبایدها است و آن نیز سه گونه است: ۱. اخـلاق و فقـه ۲. تدبیر منزل و اقتصادیات ۳. سیاست.

د ـ هر یک از عقل نظری و عملی بـا اتکـا بـه قضـایای معلـوم و بدیهی‌ای که برای همگان روشن است، به کشـف مجهـولات پرداختـه و معلومات جدیدی را تولید می‌کنند؛ سپس خود این معلومات کشف شده، مبنای کشـف مجهـولات دیگـری مـی‌شـوند و معلومـات جدیـدتری را می‌آفرینند و این روند تولید علم و معرفت، به همین کیفیّـت ادامـه پیـدا می‌کند.[۱]

هـ ـ عقل در روند دستیابی به دانش‌ها و معارف، دارای چهار مرتبه است:

۱. عقل هیولانی: مرحله و مرتبه‌ای از عقل که هنـوز هـیچ نقـش و دانشی در آن موجود و محقّق نیست، اما استعداد دریافت هـر معرفـت و دانشی را دارد.

۲. عقل بالملکة: مرتبه‌ای که عقل از حالت اسـتعداد صـرف خـارج شده و معقولات و معلومات بدیهی و ابتدایی را دریافـت نمـوده اسـت و

---

۱ - ر.ک به: طباطبایی، سیدمحمّدحسین، امام علی علیه السلام و فلسفه الهی/۵۹-۵۸

آماده پذیرش معلومات بعدی و نظری است.

۳. عقل بالفعل: در این مرتبه، عقل با کمک معلومات اولیه و بدیهی، معلومات نظری را دریافته و در خود ذخیره کرده است و هر وقت که اراده نماید، آن معلومات را نزد خود حاضر می‌کند.

۴. عقل مستفاد: عالی‌ترین مرتبه عقل که به مشاهده معلومات و معقولات ثانی[1] می‌پردازد. در این مرتبه، عقل با موجود دیگری به نام «عقل فعال»[2] متصل می‌شود و به یاری آن بر معلومات و معقولات، اطلاع و اشراف پیدا می‌کند.[3]

با توجه به جمع‌بندی فوق، در می‌یابیم که عقل از نگاه فلسفه، در دریافت دانش‌ها و معارف و برای وصول به عالی‌ترین مرتبه خود که اتصال به عقل فعال است، مستکفی بالذات بوده و نیاز به معلم، هادی و میزانی بیرون از خویش ندارد. به عبارت دیگر، آدمی می‌تواند با قوه و

۱- معقولات ثانی در مقابل معقولات اُولی است. معقولات اولی عبارت از تصورات اولیه اشیاءاند که منشأ و مصداق آن‌ها در خارج است، مثل تصور انسان و حیوان که مصادیق خارجی دارند و معقولات ثانی، مفاهیم کلی هستند که از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و منشأ آن‌ها ذهن است، مانند مفهوم کلیّت و جزئیت. (سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی۴/ ۲۹۶)

۲- آخرین عقل از عقول دهگانه را که فلاسفه آن‌ها را به عنوان وسایط بین خداوند و جهان هستی و مخلوقات تصویر کرده‌اند، عقل فعال گویند و از آن جهت آن را فعّال گویند که به زعم فلاسفه، فائض بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است و موجب خروج نفوس و دیگر امور از قوت به فعل است و اوست که مُفیض نفوس عقول جزئیه در این عالم است و آخرین مرتبت کمال نفس ناطقه آدمی، اتصال به عقل فعال است. (فرهنگ معارف اسلامی ۴ / ۳۲۰)

۳- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه/ ۱۸۹-۱۸۸

نیروی عقل خویش، در پی فهم جهان هستی برآید؛ از یک سو به شناخت موجودات و واقعیت‌های بیرون از حیطه عمل خود نائل شود (حکمت نظری) و از سوی دیگر، بایدها و نبایدهای رفتاری و کرداری خویش را در ابعاد فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی تعیین کند (حکمت عملی) و همان گونه که در فصل پیش دیدیم، اساساً فیلسوفان با اتکای به عقل مستکفی بالذات خویش، در پی فهم همه حقایق و رازهای عالم‌اند و در همه عرصه‌ها قدم می‌نهند و به هر گوشه و زاویه سَرک می‌کشند و به تولید و ارائه نظریه می‌پردازند.

فلسفه، حد و مرز قائل شدن برای فعالیت عقلانی و محدود کردن برد و توان عقل را بر نمی‌تابد و چنین امری را به مفهوم تعطیلی عقل می‌داند و «عمدتاً فیلسوف به کسی اطلاق می‌شود که براساس عقل و اندیشه، تلاش می‌کند جهان را تفسیر کند و دریابد و این کار را هم در خور کفایت عقل می‌داند و عقل را در این تلاش، از هر نوع وابستگی به منابع دیگر، از قبیل وحی و ایمان، بی‌نیاز می‌داند.»[1]

اینک به سراغ عقل از منظر قرآن و عترت می‌رویم و سپس به جمع‌بندی وجوه تمایز عقل فلسفی با عقل دینی می‌پردازیم.

عقل دینی

الف ـ از نگاه قرآن و عترت، آدمی واجد نوری به نام عقل است که با آن به فهم پاره‌ای از حقایق و معارف نائل می‌شود. قرآن کریم در آیات متعددی، انسان را مخاطب قرار داده و او را توصیه به تعقل و

---

۱ - یثربی، سیدیحیی، فلسفه عرفان/ ۲۵

اندیشه‌ورزی نموده و کسانی را که از به کارگیری نور عقل و تعقل سرباز می‌زنند، سرزنش می‌کند.[1]

ب ـ معصومین علیهم السلام نیز بالاترین ستایش‌ها را از عقل نموده و آن را در جایگاهی بس رفیع نشانده‌اند و منزلت آدمی را با میزان عقل‌ورزی و تبعیت او از نور عقل می‌سنجند. به عنوان نمونه، به چند روایت زیر بنگرید:

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. ما قَسِّم اللّهُ للْعباد شَیئاً أَفْضَل منَ الْعَقْل، فَنَومُ الْعاقل أفضلُ من الْجاهل، و اقامةُ الْعاقل أَفْضَلُ منْ شُخُوص الْجاهل و لا بَعَثَ اللّهُ نَبِیًّا وَ لا رَسُولاً حَتّی یَسْتَکْملَ الْعَقل، و یکونُ عَقْلُه أَفْضَل منْ جَمیع عُقُول أُمّته... و ما أدّی العبدُ فرائضَ اللّه حتّی عَقَلَ عَنْه، و لا بَلَغَ جَمیعُ الْعابدینَ فی فَضْل عبادتهمْ ما بَلَغَ العاقلُ، وَ الْعُقلاء هُمْ اوُلُوا الْأَلْباب، الّذینَ قال اللّهُ تَعالی: «و ما یَذَّکَّرُ الاّ أوُلوُا الْألْباب[2]»[3]

ـ خداوند برای بندگانش چیزی بهتر از عقل و خرد قسمت نکرده است. خواب عاقل بهتر از شب زنده‌داری نادان است و توقّف عاقل بهتر از حرکت نادان [برای امری خیر مانند جهاد] است. خداوند پیامبر و رسولی را بر نیانگیخته، مگر آن‌که عقل او را کامل کرده و عقل او برتر از

۱- ر.ک به: قرآن کریم، بقره/ ۷۳ و ۲۴۲، مؤمنون/۸۰، انبیا/۱۰، در مورد این که حیطه‌ها و عرصه‌های تعقل مورد نظر قرآن کریم چیست در بخش اشارات و تنبیهات، ذیل عنوان «آیا عقل یعنی فلسفه و تعقل یعنی تفلسف؟» توضیح داده‌ایم.

۲- بقره/ ۲۶۹

۳- کافی ۱/ ۱۲

عقل همه امتش بوده است... هیچ بنده‌ای واجبات الهی را [به کمال انجام ندهد] مگر آن‌که درباره آن تعقّل نماید. فضیلت و قدر پرستش همه پرستش‌کنندگان به پای آنچه عاقل بدان می‌رسد، نمی‌رسد. عاقلان همان صاحبان خرد و فهم هستند که خداوند در قرآن فرموده است: «جز صاحبان خرد، یادآور [حقیقت] نشوند.»

۲. ان لکُلِّ شَیءٍ الَة وعُدَّة و الَةُ الْمُومن وعُدَّتُه العَقْلُ، و لکُلِّ تاجر بضاعة و بضاعةُ المجتَهدین العقلُ، و لکلّ خَراب عمارَة و عمارة الأخرَةً الْعَقلُ و لکُلِّ سَفَر فسْطاطٌ یَلْجَؤُونَ الَیه وَ فسْطاطُ الْمُسْلمینَ العَقْل [1]

ـ برای هر چیزی ابزار و توشه‌ای است، ابزار و توشه مؤمن عقل او است. برای هر تاجری، سرمایه‌ای و سرمایه کوشندگان [در راه خداوند] عقل آن‌هاست. برای هر ویرانی‌ای آبادی‌ای است و آبادی آخرت در گرو [استفاده از] عقل است، برای هر سفری، خیمه و پناهگاهی است و پناهگاه مسلمانان عقل است.

امیرالمؤمنین علیه السلام:

۳. اَغْنَی الغنی العقْلُ [2]

ـ بزرگترین ثروت عقل است.

۴. زَیْنُ الدین الْعَقلُ [3]

ـ زینت دین عقل است.

۱- مجلسی، محمّدباقر، بحارالانوار ۱/ ۹۵

۲- همان

۳- اللیثی، علی بن محمّد، عیون الحکم و المواعظ /۲۷۶

۵. فَقْدُ العقل شَقاءٌ[۱]

ـ بی‌عقلی، بدبختی است.

۶. العَقْلُ رَقیٌّ الی علّیّین[۲]

ـ عقل نردبان تعالی است.

ج ـ عقل نه قوه‌ای از قوای نفس، بلکه موجودی نورانی خارج از نفس آدمی است که از سوی خداوند، خلق و به نفس آدمی افاضه شده است:

۱. رسول الله صلی الله علیه و آله: **ان اللّه ـ تبارک و تعالی ـ خلق العقلَ من نُور مَخْزون مَکْنون فی سابق علْمه الذی لم یَطَّلعْ عَلَیه نَبیٌ مُرسَلٌ و لا مَلَکٌ مقَرّبٌ**[۳]

ـ خداوند ـ تبارک و تعالی ـ عقل را از نوری پنهان در خزانه علمش که هیچ رسول و فرشته مقربی از آن با خبر نبود، آفرید.

۲. الامام الصادق علیه السلام: انّ اللّه خَلَقَ العقل و هُو أوّلُ خَلْق منَ الروحانیّین عَنْ یَمین الْعَرْش منْ نُوره، فَقالَ لَهُ أَدْبرْ فَأَدْبَرَ ثُمّ قالَ لَهُ: اَقْبلْ فَأَقْبَلَ، فَقالَ اللّه ـ تبارک و تعالی ـ خَلَقْتُکَ خَلْقاً عَظیماً و کَرّمْتُکَ عَلی جَمیع خَلْقی[۴]

ـ خداوند عقل را به عنوان اولین مخلوق روحانی، از جانب راست

---

۱ - آمدی تمیمی، عبداللّه، غرر الحکم/ح۶۵۳۴

۲ - همان/ ۱۳۲۵

۳ - صدوق، معانی الاخبار/ ۳۱۳، صدوق، خصال/ ۴۲۷

۴ - خصال/ ۵۸۹، بحارالانوار/۱/ ۱۰۹

عرش و از نور خود آفرید و به او گفت: دورشو، دور شد، سپس گفت: پیش‌آ، پیش‌آمد، آن‌گاه خداوند فرمود: تو را عظیم‌القدر آفریدم و بر دیگر مخلوقاتم برتری دادم.

۳. الامام علی علیه السلام: انّ النبی صلی الله علیه و آله سُئلَ ممّا خلق اللّه ـ عزّ و جّل ـ العقلَ، قال: خَلَقُه مَلَکٌ له رؤوسٌ بعدد الخلائق، مَنْ خُلقَ و من لم يُخْلَقْ الی یوم القیامة، ولکُلّ رأس وَجْهٌ، ولکلّ ادمیٍّ رأسٌ منْ رؤُوس العَقْل، و اسمُ ذلک الأنسان عَلیً وَجْه ذلک الرّأس مَکتوُبٌ، و عَلی کلَّ وَجْه سَتْرٌ مُلقی لایُکْشَفُ ذلک السِّتُر منْ ذلکَ الوَجْه حتّی یُولَدَ هذَا المَولُود، وً یَبْلُغَ حدِّ الرّجال، أو حدِّ النساء، فاذا بَلغَ کُشفَ ذلک السِّترُ، فَیَقَعُ فی قَلْب هذا الأنسان نُورٌ، فَیَفْهَمُ الْفَریضةَ و السُّنَّةُ، والجیّدَ و الرِّدیّ، ألا و مَثَلُ العَقْل فی الْقَلْب کَمَثَل السَّراج فی وَسَط الْبَیت[۱]

ـ از رسول گرامی خداوند صلی الله علیه و آله درباره آفرینش عقل پرسیده شد، فرمود: خداوند عقل را به عنوان فرشته‌ای آفرید که به تعداد انسان‌ها ـ که تا روز قیامت خلق می‌شوند ـ برای او سر قرار داد و برای هر سری نیز صورتی، برای هر انسانی سری از این سرهای عقل است که نام آن انسان بر او نوشته شده است و بر هر صورتی از این سرها، پرده‌ای است که هرگاه آن انسان متعلّق این سر آفریده شود و به سن بلوغ مردان یا زنان رسد، آن پرده و پوشش برداشته شده و نوری (عقل) در قلب این انسان قرار می‌گیرد و او با این نور، واجب و مستحب و نیک و بد را می‌فهمد. مَثَل عقل در قلب انسان مانند چراغ [روشن] در وسط خانه

۱ - بحارالانوار۱/ ۹۹

[تاریک] است.

استقلال عقل در فهم پاره‌ای از حقایق

د ـ عقل آدمی به‌طورمستقل، قادر به فهم امور و حقایق متعددی است و حسن و قبح برخی از افعال و اعمال را درک می‌کند. به‌عنوان مثال، عقل آدمی مستقلاً درمی‌یابد که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است؛ کل بزرگ‌تر از جزء است؛ مصنوع، نیاز به صانع دارد؛ دو شیء مساوی با یک شیء، با هم مساوی‌اند؛ و... همچنین در می‌یابد که عدالت، نیکو است؛ ظلم، زشت است؛ تکلیف فراتر از طاقت و توان مکلّف، قبیح است؛ و...

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. کُنْ مَعَ الحَقَّ حیثُ کانَ و مَیّزْ مَا اشْتَبهَ عَلَیکَ بعَقلک فانّ حجّةَ اللّه علیک ودیعةٌ فیکَ و بَرَکاتهُ عنْدکَ[1]

ـ هر جا که حق هست تو نیز آنجا باش، و هرگاه دچار اشتباه [در تشخیص حق] شدی، عقلت را به‌کارگیر که عقل به عنوان حجت الهی، امانتی نزد توست و برکت‌های او پیش توست.

۲. العقلُ نورٌ فی الْقَلب، یُفَرَّقُ به بینَ الْحقَّ و الْباطل[2]

ـ عقل نوری در قلب است که میزان تمیز حق از باطل است.

الامام علی علیه السلام:

۳. العقلُ رَسُولُ الْحَقّ[1]

۱- محمّدی ری شهری، محمّد، العقل و الجهل فی الکتاب و السنة/ ۷۴

۲- همان/ ۳۱

عقل، رسول حق [خداوند] است.

۴. العَقْلُ شَرْعٌ منْ داخل، الشَرعُ عَقلٌ منْ خارج[۲]

ـ عقل شریعت درونی [انسان] است و شریعت، عقل بیرونی.

۵. الامام الصادق علیه السلام: حجّةُ اللّه علی العباد النّبــیُّ، والحُجّــةُ فیما بَیْنَ العباد وَ بَیْنَ اللّه العقلُ[۳]

ـ حجت خداوند بر بندگان، پیامبر اسـت و حجـت بـین بنـدگان و خداوند، عقل آن‌هاست.

۶. الامام الکاظم علیه السلام: انّ للّـه عَلَـی النّـاس حُجّتـین: حُجّـةً ظاهرةً و حُجّةً باطنةً فأمّـا الظّـاهرَةُ فَالرُّسُـلُ وَ الْأنبیـاءُ و الأئمّـة، و أمّـا الباطنةُ فَالْعُقُولُ[۴]

ـ خداوند دو حجت بر بندگان خود دارد: حجت آشـکار و حجـت پنهان؛ حجت آشکار، رسولان و انبیاء و ائمـه معصـومین علـیهم السـلام هستند و حجت پنهان، عقل بندگان است.

۷. قال ابن السّکّیت لأبی الحسن علیه السـلام:... فَمـا الحجّـةُ عَلَـی الْخَلْق الْیَومَ؟ فقال علیه السلام: العَقْلُ، یعْرفُ به الصّادق عَلَی اللّه فیُصَدَّقه

۱- همان/ ۷۴

۲- همان

۳- کافی ۲۵/۱

۴- همان ۱/ ۱۶

و الکاذب علی الله فَیُکذِّبه[۱]

ـ ابن سکیت از امام کاظم علیه السلام پرسید: اکنون حجت خداوند بر مردم چیست؟ امام فرمود: عقل است کـه بـا او راسـتگوی از جانـب خداوند [امام معصوم علیه السلام] شناخته می‌شود و آن‌گاه مورد تصدیق و اطاعت عاقل قرار می‌گیرد و دروغـزن بـر خداونـد [رهبـران فاسـد و جائر] شناخته می‌شود و مورد تکذیب و انکار او واقع می‌شود.

روایات فوق و روایات متعدد دیگر، بیانگر این مطلب‌اند که عقل در فهم پاره‌ای از معارف و حقایق، مستقل است و حجـت بـاطنی و درونـی الهی به موازات حجج ظاهری او (رسولان و ائمه علیهم السلام) محسوب می‌شود و حکم او در این موارد، لازم الاتباع است.

آنچه در علم کلام و اصول فقه تحت عنوان مستقلّات عقلیه و حسن و قبح عقلی مطرح می‌شود، ناظر به همین معنی است.

نیاز عقل به هادی و راهنما

هـ ـ عقل در عین حال که پـاره‌ای از حقـایق و معـارف را مسـتقلاً می‌فهمد، اما در فهم مستقل بسیاری از امور، دانش‌ها و معرفت‌هـا قاصـر است و نیازمند آموزگار و راهنما می‌باشد.

عقل آدمی، خود این محدودیت را درک می‌کند و به دنبـال معلـم و راهنما می‌گردد و بر همین اساس بر ضرورت نبوّت و ارسـال رسـول از جانب خداوند، حکم می‌کند، به انبیای الهـی ایمـان مـی‌آورد و از آن‌هـا تبعیت می‌کند. امام صادق علیه السلام طیّ حدیثی، ابتدا به شأن عظـیم و

---

۱ - همان ۱/ ۲۴

جایگاه رفیع عقل اشاره می‌کند و این‌که انسان‌ها با عقل، خداوند را می‌شناسند و نیکی را از زشتی تشخیص می‌دهند؛ اما در ادامه، در پاسخ به این سؤال که آیا انسان‌ها می‌توانند به عقل اکتفاء کنند، عقل را محتاج تعلیم و آموختن می‌داند و می‌فرماید، عقل، خود به این نیاز واقف و معترف است:

الامام الصادق علیه السلام: انّ أوّلَ الْـاُمُور وَ مَبْدأَها وَ قَوّتَها و عمارَتَها التّی لایَنْتَفعُ شَیءٌ ألّا به، العَقلُ الذّی جَعَلَهُ اللّهُ زینَةً لخَلْقه و نُوراً لَهُمْ. فَبالْعَقْل عَرفَ الْعبادُ خالقَهُمْ وَ أنّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أنّهُ المُدبِّرُ لَهُم وَ أنّهُم الْمُدَبِّرون و أنّهُ الباقی و هُمُ الفانُونَ؛ وَ اسْتَدلُّوا بعُقُولهمْ عَلی ما رَأَوْا منْ خَلْقه، منْ سَمائه و أرْضه، و شَمْسه وَ قَمَره، و لَیْله وَ نَهاره، بأنَّ لَهُ ولَهُمْ خالقاً و مُدَبِّراً لَمْ یَزَلْ و لایَزُولُ، و عَرَفُوا به الحَسَن منَ القَبیح، و أنَّ الظّلمةَ فی الْجَهْل، وَ أنّ النُّورَ فی الْعلْم، فَهذا ما دلَّهم عَلَیه الْعَقلُ. قیل لَهُ: فَهَلْ یَکْتفی العبادُ بالْعَقْل دوُنَ غَیره؟ قال: أنَّ الْعاقلَ لدلالة عَقْله الّذی جَعَلَهُ اللّهُ قوامَه و زینَتَهُ و هدایتَه، عَلمَ أنَّ اللّهَ هُوَالحَقُّ، و أنّه هُوَربُّهُ، وَ عَلم أنّ لخالقه مَحَبَّةً، و أنَّ لَهُ کراهیَةً، و أنّ لَهُ طاعَةً، و أنّ لَهُ مَعْصیَةً، فَلَمْ یَجدْ عَقْلَه یَدلُّه عَلی ذلک و عَلمَ أنّه لایُوصَلُ ألَیه ألاّ بالْعلْم و طَلَبه، و أنّه لایَنْتَفعُ بعَقْله، أن لَمْ یُصب ذلکَ بعلْمه، فَوَجَبَ عَلَی العاقل طَلَبُ العلم و الْأدب الّذی لاقوامَ لَهُ الاّ به[۱]

ـ آغاز و اساس و آبادی همه امور که هیچ کاری بدون آن سودی ندارد، عقل است که خداوند آن را مایه زینت مردم و نور هدایت آن‌ها قرار داده است. بندگان با عقل، خالقشان را شناخته و به مخلوقیت خود

---

۱ - کافی ۱/ ۷۸

پی برده‌اند و نیز دریافته‌اند که خداوند تدبیرگر و آنان تدبیرشدگان‌انـد و او ماندنی و آن‌ها روندگان‌اند. بندگان با مشاهده مخلوقات الهی ـ آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز ـ به این دریافت عقلی می‌رسـند که برای آنان و این مخلوقات، آفریدگار و تدبیرگری ازلی و ابدی اسـت. آنان همچنین با عقلشان نیکی را از بدی تشخیص می‌دهند و در می‌یابند که تاریکی در جهل و نور در علم است. از امام علیه السلام سؤال شد: با این وجود، آیا عقل برای [هدایت] بندگان کافی است و نیازی بـه هـادی دیگری نیست؟ امام علیه السلام فرمود: عاقل با راهنمایی همین عقل کـه خداوند آن را مایه قـوام و زینـت و هـدایت او قـرار داده، از سـویی در می‌یابد که انجام اموری مایه اطاعت و رضایت خداوند و امـوری دیگـر مایه نافرمانی و غضب او است و از سوی دیگر این را نیز مـی‌فهمـد کـه عقل او قادر به تشخیص این امور نیست و جز از راه آموختن و به طلب آن رفتن، آن‌ها را در نخواهد یافت، لذا بر خود فـرض مـی‌دانـد کـه در جستجوی علم و ادب [از انبیاء و ائمه علیهم السلام] که جز بدان‌ها قـوام و هدایت نخواهد یافت، برآید.

البته از قرآن و احادیث به وضوح در می‌یابیم که معلّـم و آموزگـار عقل در اموری که مستقلاً راهی به فهم آن‌ها ندارد، کسی جز انبیاء الهی و ائمه معصومین علیهم السلام نمی‌تواند باشد.

مهم‌ترین تفاوت عقل فلسفی با عقل دینی، در همین نکته اسـت کـه عقل فلسفی، مدعی فهم همه امور و ورود به تمام عرصه‌هاست، اما عقـل دینی ضمن آن‌که امور بسیاری را مستقلاً می‌فهمد، لیکن در فهم بسـیاری از امور دیگر، خـویش را قاصـر و نیازمنـد دانـش و راهبـری فراتـر از خویش می‌داند. و این نه به معنای »تعطیل» عقل که »تعطّل» عقل است، بدین معنا که فهم پاره‌ای از مسائل، اساساً از دسترس عقل به دور اسـت،

نه آن که مسائلی را می‌فهمد امّا حق فهمیدن ندارد و فهم او حجّت نیست.

علاوه بر روایت فوق، آیه و روایات زیر نیز گویای این مطلب هستند که عقل، علی‌رغم استقلالش در فهم بخشی از معارف و حقایق، محتاج علم و آموختن است و بدون آن نمی‌تواند مدعی فهم بسیاری از مسائل و امور شود:

۱. و تلکَ الْاَمْثالُ نَضْرِبُها للنّاس وَ ما یَعْقلُها الّا العالمُونَ[۱]

ـ و این مثل‌ها را برای مردم می‌آوریم و البته جز دانایان کسی قادر بر دریافت و تعقل در آن‌ها نیست.

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۲. اَرْبَعَةٌ تَلْزَمُ کُلَّ ذی حجی و عَقْل منْ اُمَّتی، قیلَ: یا رَسوُلَ اللّه ما هُنَّ: قال: اسْتَماعُ الْعلْم و حفْظُهُ ونَشْرُهُ وَالْعَمَلُ به[۲]

ـ چهار چیز است که همراه هر صاحب عقلی از امت من است؛ گوش سپردن به دانش، حفظ آن، انتشار و عمل به آن.

۳. العلمُ امامُ العَقْل[۳]

ـ دانش راهبر عقل است.

۴. انَّ الْعلْمَ حَیاةُ القُلُوب منَ الجَهل و ضیاءُ الابْصار منَ الظُّلْمَة وَ قُوَّةُ الْأَبدان منَ الضِّعْف[۴]

۱- عنکبوت/ ۴۳

۲- تحف‌العقول/ ۵۷

۳- ابن شعبه حرّانی، تحف العقول/ ۲۸

۴- همان

ـ دانش مایه نجات دل‌ها از جهل و روشنایی چشم‌ها در تاریکی و نیروی بدن‌ها در سستی است.

الامام علی علیه السلام:

۵. العَقْلُ و الْعِلْمُ مَقرونان فی قَرَنٍ لایَفْتَرقان وَ لایَتَبایِنان[۱]

ـ عقل و دانش چون دو شاخه از یک تنه هستند که از هم جدایی ندارند.

۶. انَّک مَوزُونٌ بعَقْلکَ فَزَکَّه بالْعلْم[۲]

ـ توبا عقلت ارزیابی می‌شوی؛ پس آن را با کسب دانش ارتقاء بخش.

۷. العَقْلُ غَریزةٌ تَزیدُ بالْعلْم والتّجارب[۳]

ـ عقل موهبتی غریزی است که با دانش و تجربه بارور می‌شود.

۸. العلْمُ یَزیدُ العاقلَ عَقلاً[۴]

ـ دانش مایه فزونی عقل است.

۹. اَلْعلْمُ یَدُلُّ عَلیَ الْعقْل فَمَن عَلمَ عَقَلَ[۵]

ـ دانش راهبر به سوی تعقل است؛ پس آن‌که می‌داند، خرد می‌ورزد.

۱- غرر الحکم/ ح۱۷۸۳

۲- همان/ ح۳۸۱۲

۳- همان/ ح۱۷۱۷

۴- بحارالانوار ۷۸/۷

۵- غررالحکم/ ح۱۷۳۵

محدودیّت عقل از منظر روایات

افزون بر موارد فوق، باید مروری بر روایات متعدد دیگری داشته باشیم که رد کننده این توهّم هستند که عقل و اندیشه آدمی به‌طور مستقل و صرفاً با اتکا به معلومات بدیهی، قادر به فهم همه دانش‌ها و معارف است و نیازمند منبعی فراتر از خود نیست. به روایات زیر بنگرید:

۱. الامام السِّجّاد علیه السلام: انِّ دینَ اللّه لایُصابُ بالعُقُول النّاقصَة وَ اْلاراء الْباطلَة وَ المَقاییس الفاسدَة وَ لایُصابُ الاّ بالتَّسلیم، فَمَنْ سَلمَ لَنا سَلمَ و مَن اهْتَدی بنا هَدی وَ مَنْ دانَ بالقیاس و الرّأی، هَلَکَ وَ من وَجَد فی نَفْسه شَیءً ممّا نَقُولُه اَوْنَقْضی به حَرَجًا کَفَر بالَّذی اَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَثانیَ و القرانَ العَظیم وَ هُوَ لایَعْلَم[۱]

ـ دین خداوند با عقل‌های ناقص و آرای باطل و قیاس‌های فاسد، دست یافتنی نیست و جز با تسلیم دریافت نشود؛ پس هر کس تسلیم ما شود، سالم ماند و هرکس از ما هدایت جوید، راه یابد، اما آن کس که با قیاس و رأی خویش دین‌ورزی کند، تباه گردد و هر کس در برابر آنچه ما می‌گوییم تشکیک و مقاومت نماید، به خدای قرآن کفر ورزیده است در حالی که از کفر خویش اطلاع ندارد.

۲. الامام الباقر علیه السلام: انَّ للقران بطناً و للْبَطن بطناً و لَه ظَهْرٌ و للظِّهر ظَهْرٌ... لیس شَیءٌ اَبْعدُ من عُقُول الرَّجال من تفسیر الْقران لاَنَّ الایَة یَکُونُ اَوَّلُها فی شیءٍ و اخرُها فی شَیءٌ و هو کلامٌ مُتَّصلٌ مُنْصَرفٌ

۱- بحارالانوار ۲/ ۳۰۳

علی وجُوه[1]

ـ برایً قرآن بطن و عمقی است و در عمق آن عمقی دیگر، همان‌طور که برای آن ظاهری است و در ظاهر آن ظاهر دیگر... [پس بدانید] که تفسیر قرآن از دسترس عقول مردان بسی دور است، چرا که یک آیه آغاز آن درباره موضوعی و پایان آن درباره موضوعی دیگر است. قرآن گفتار پیوسته‌ای است که دارای وجوه و ابعاد گوناگونی است.

۳. الامام الصادق علیه السلام: ما منْ أمْر یَخْتَلفُ فیه اثنان الاّ وَ لَهُ اَصلٌ فی کتاب اللّه و لکن لاتبلُغُهُ عقولُ الرّجال[2]

ـ هیچ موضوع اختلافی‌ای نیست که پاسخ آن در قرآن یافت می‌شود اما عقل‌های مردان بدان دسترسی ندارد.

۴. ان العقول لاتحکم علی امرالله ـ تعالی ذکره ـ بل امر الله ـ تعالی ـ یحکم علیها[3]

ـ عقل‌ها حاکم بر امر خداوند نیستند بلکه امر خدا حاکم بر عقل‌هاست.

از روایات فوق به روشنی دریافت می‌شود که دست عقل از فهم مستقل برخی معارف مانند فهم جامع قرآن و رسیدن به بطون و اعماق آن و نیز فهم بسیاری از احکام و معارف دین خداوند کوتاه است و در

۱- برقی، محاسن ۲/ ۳۰۰

۲- کافی ۱/ ۶۰

۳- بحار الانوار۱۳/ ۲۸۸

چنین مواردی باید دانش‌آموز و تسلیم خاندان وحـی و عصـمت علـیهم السلام باشد و از معارف تعلیمی از سوی آنان سیراب شود.

نهی از رأی و قیاس در معارف و احکام الهی

افزون بر روایات فوق، دسته‌ای دیگر از روایات هستند که اتکای به «رأی» را در معارف دینی و احکام الهی نفی کرده و به تبعیت از وحی و اهل‌بیت علیهم السلام سفارش می‌کنند. رأی در لغـت بـه معنـای نظـر و دیدن است که گاه، دیدن با چشم است (النظربالعین) و گاه دیدن با قلب و عقل (النظر بالقلب) است که همان عقیده، دیدگاه و باور است و جمـع آن آراء می‌باشد.[1]

از روایات زیر نیز ـ همانند روایات پیشین ـ چنین فهمیده می‌شـود که عقل آدمی به‌طور مستقل قادر بـه درک و فهـم بسـیاری از احکـام و معارف دینی نبوده و مجاز به ابـراز و اظهـار رأی و عقیـده شخصـی در مورد آن‌ها نیست و باید پذیرای آنچه از خاندان وحی و عصـمت علـیهم السلام بیان و ارائه شده است، باشد:

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة، فرقة منها ناجیة والباقون هالکون، والناجون الذین یتمسکون بولایتکم [اهل البیت]، ویقتبسون مـن علمکم، ولا یعملون برایهم، فاولئک ما علیهم من سبیل[2]

ـ امتم پس از من هفتاد و سه فرقه خواهند شد که تنها یک فرقه آن

---

۱ - فیروزآبادی، القاموس المحیط ۴/ ۳۳۱

۲ - حرّ عاملی، وسایل الشیعه۲۷/ ۵۰

اهل نجات است و آن‌ها کسانی‌اند که به ولایت شما اهل‌بیت علیهم السلام چنگ می‌زنند و از شما دانش می‌آموزند و هرگز به رأی و نظر خود عمل نمی‌کنند. تنها اینانند که راه یافته‌اند.

الامام علی علیه السلام:

۲. ان الله قضی الجهاد علی المومنین فی الفتنة بعدی – الی ان قال: – یجاهدون علی الاحداث فی‌الدین اذا عملوا بالرای فی الدین ولا رای فی الدین، انما الدین من الرب امره ونهیه[۱]

ـ خداوند جهاد را در فتنه‌های پس از من بر مؤمنان واجب و مقدر نموده است... مؤمنان در برابر نوآوری‌ها در دین جهاد می‌کنند و این وقتی است که افراد براساس رأی و نظر خویش دین‌ورزی می‌کنند، در حالی که رأی و نظر شخصی در دین جایی ندارد؛ دین از جانب خداوند است.

۳. ان المومن لم یاخذ دینه عن رایه، ولکن اتاه عن ربه فاخذ به[۲]

ـ مؤمن براساس رأی شخصی دین‌ورزی نمی‌کند بلکه به آنچه از جانب خداوند ابلاغ شده است، اعتقاد می‌ورزد.

۴. الاسلام هو التسلیم – الی ان قال: – ان المومن اخذ دینه عن ربه ولم یاخذه عن رایه[۳]

ـ اسلام یعنی تسلیم، مؤمن دینش را از خداوند می‌گیرد و نه از رأی و دیدگاه خویش.

۱- همان/۶۱

۲- همان/ ۴۲

۳- همان/ ۴۵

الامام الصادق علیه السلام:

۵. لا رای فی الدین[۱]

ـ دین جایگاه نظریه‌پردازی [خودساخته] نیست.

۶. فی قول الله عز وجل: اهدنا الصراط المستقیم قال: یقول: ارشدنا للزوم الطریق المودی الی محبتک والمبلغ الی رضوانک و جنتک، والمانع من ان نتبع اهواءنا فنعطب، او ناخذ بآرائنا فنهلک.[۲]

ـ امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه »اهدنا الصراط المستقیم« فرمود: یعنی خداوندا ما را به طریقی رهنمون شو که محبت و خشنودی و بهشت تو را سبب شود و از پیروی از هواها و دیدگاه‌های [خودساخته‌مان] مانع گردد.

۷. ما احد احب الی منکم ان الناس سلکوا سبلاً شتی، منهم من اخذ بهواه، ومنهم من اخذ برایه، و انّکم اخذتم بامر له اصل[۳]

ـ شما شیعیان محبوبترین مردم نزد منید؛ مردم همه به راه‌های گوناگونی رفته‌اند؛ برخی از آن‌ها اهل هواپرستی‌اند و برخی نیز به رأی و نظر خویش عمل می‌کنند، در حالی که شما به امری [قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام] روی آورده‌اید که دارای حقیقت و ریشه است.

۸. فی رسالة الی اصحاب الرای والقیاس: اما بعد فان من دعا غیره الی دینه بالارتیاء والمقاییس لم ینصف ولم یصب حظه، لان المدعو الی

۱- همان/ ۵۱

۲- همان/ ۴۹

۳- همان/ ۵۰

ذلک ایضا لا یخلو من الارتیاء والمقاییس، ومتی لم یکن بالداعی قوة فی‌دعائه علی المدعو لم یومن علی الداعی ان یحتاج الی المدعو بعد قلیل، لانا قد راینا المتعلم الطالب ربما کان فائقا لمعلمه ولو بعد حین، وراینا المعلم الداعی ربما احتاج فی رایه الی رای من یدعو، وفی ذلک تحیر الجاهلون، وشک المرتابون، وظن الظانون، ولو کان ذلک عند الله جائزا لم یبعث الله الرسل بما فیه الفصل، ولم ینه عن الهزل، ولم یعب الجهل، ولکن الناس لما سفهوا الحق، وغمطوا النعمة، واستغنوا بجهلهم وتدابیرهم عن علم الله، واکتفوا بذلک عن رسله والقوام بامره، وقالوا: لا شی الا ما ادرکته عقولنا وعرفته الابنا، فولاهم الله ما تولوا، واهملهم وخذلهم حتی صاروا عبدة انفسهم من حیث لا یعلمون، ولو کان الله رضی منهم اجتهادهم وارتیاءهم فیما ادعوا من ذلک لم یبعث الیهم فاصلا لما بینهم ولا زاجرا عن وصفهم، وانما استدللنا ان رضا الله غیر ذلک ببعثة الرسل بالامور القیمة الصحیحة، والتحذیر من الامور المشکلة المفسدة، ثم جعلهم ابوابه وصراطه والادلاء علیه بامور محجوبة عن الرای والقیاس، فمن طلب ما عند الله بقیاس ورای لم یزدد من الله الا بعدا، ولم یبعث رسولا قط - وان طال عمره - قابلا من الناس خلاف ما جاء به، حتی یکون متبوعا مرة وتابعا اخری، ولم یر ایضا فیما جاء به استعمل رایا ولا مقیاسا، حتی یکون ذلک واضحا عنده کالوحی من الله، وفی ذلک دلیل لکل ذی لب وحجی، ان اصحاب الرای والقیاس مخطئون، مدحضون[1]

ـ امام صادق علیه السلام در نامه‌ای خطاب به آن‌ها که اهل رأی‌زنی

۱- همان/ ۵۰

شخصی و من عندی [و نه مستند به قرآن و عترت] و قیاس بودند، چنین نوشتند: آن‌که دیگری را براساس نظریه‌پردازی و سنجش‌های شخصی، به دین بخواند، توفیقی نخواهد یافت، چرا که آن دیگری نیز خود خالی از نظر و دیدگاه نیست و ای بسا پس از مدتی، فرد اول (داعی)، خود پیرو نظریه فرد دوم (مدعو) شود، چرا که ما بارها دیده‌ایم که دانش‌آموزی نظریه‌ای برتر از استادش ارائه کرده است و بر او غالب شده است؛ در چنین اثبات و ابطال‌هایی است که شک و تخیل و وهم‌پردازی گریبان افراد و جامعه را می‌گیرد. اگر قرار بود خداوند به چنین شرایطی رضایت دهد [و امر نظریه‌پردازی را به عقول انسان‌ها واگذار نماید] رسولان را که فصل‌الخطاب هستند، بر نمی‌انگیخت تا مانع جهل و پوچ‌گرایی مردم شود. اما افسوس که مردم چون از حق روی‌گردان گشته و کفران نعمت [اهل‌بیت علم و هدایت علیهم السلام] کردند و با اتکا به نادانی و تدبیر خویش، خود را از علم و تدبیر الهی بی‌نیاز دانستند و از اطاعت رسولان و حجج الهی سرباز زده و مدعی شدند جز آنچه عقل‌ها در می‌یابد، حقیقتی نیست، خداوند هم بر آنان حاکمان فاسد و جائر را مسلط کرد و آن‌ها را چنان خوار و ذلیل کرد که بندگان نفس خویش گشتند. اگر قرار بود خداوند به اجتهاد و نظریه‌پردازی آنان رضایت دهد، دیگر نیازی به ارسال رسول و فصل‌الخطاب و کسی که آن‌ها را از این گمراهی باز دارد، نبود؛ در حالی که ما می‌بینیم، خداوند رسولانش را با دانش روشن و هدایت صحیح مبعوث کرده تا مردم را از نظریات و دیدگاه‌های پیچیده و تباه‌کننده بر حذر دارند، سپس رسولانش را راهنمایان به سوی صراط مستقیم خودش ــ که از هرگونه رأی زنی و قیاس عاری هستند ــ قرارداد. پس با این وجود، اگر کسی با قیاس و رأی شخصی به دنبال حکم و هدایت الهی است، دستاوردی جز دوری از خداوند نخواهد داشت. خداوند هرگز به رسولی ــ حتی آنان که عمری طولانی داشتند مثل

نوح علیه السلام ـ اجازه نداد که برخلاف وحی الهی، تابع خواسته و نظرات مردم شود و یا آن‌که از پیش خود به نظریه‌پردازی روی آورد. همین مسأله، دلیلی روشن برای هر صاحب‌خردی است که دریابد، اهل رأی و قیاس بر خطا و باطلند.

۹. من حکم برایه بین اثنین فقد کفر، ومن فسر برایه اية من کتاب الله فقد کفر[۱]

ـ آن‌که بین دو تن براساس رأی خود قضاوت کند و نیز آن‌که آیه‌ای از قرآن را براساس نظر شخصی خود تفسیر نماید، کافر است.

۱۰. عن أبی العباس قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن ادنی ما یکون به الانسان مشرکا، فقال: من ابتدع رایا، فاحب علیه وابغض[۲]

ـ ابی العباس از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: کمترین چیزی که مایه شرک‌ورزی انسان می‌شود چیست؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: این‌که انسان نظریه‌ای را ابداع کند و آن را دستمایه حب و بغض خود قرار دهد.

میزان و معیار حجیّت عقل

اکنون پس از دریافت این موضوع که عقل در حیطه‌هایی مستقلاً قادر به درک امور و مسائلی است، باید این نکته را نیز اضافه نماییم که آنچه درباره معیار و میزان حجیّت عقل مورد اتفاق همگان است، این است که هرگاه عقل به نحوی روشن و قاطع امری را ادراک و تصدیق

۱- همان/ ۶۰

۲- همان/ ۶۰

نماید، ادراک و حکم او لازم‌القبول و حجّت است، اعم از این‌که آنچه مورد ادراک و تصدیق است، در زمره بدیهیات باشد، مثل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، نیاز مصنوع به صانع، حسن عدالت و قبح ظلم و یا در زمره نظریاتی که مبتنی بر استدلال‌هایی روشن و واضح است، به گونه‌ای که هر فرد عاقلی ـ اگر در مقام سفسطه و شکاکیّت نباشد ـ با دریافت آن استدلال‌ها به نتیجه آن اعتراف می‌نماید. مانند بسیاری از قضایای هندسی و ریاضی.

آدمی درچنین مواردی، بالوجدان، وضوح و روشنی حکم عقل را در می‌یابد و بالطبع بدان التزام نظری و عملی پیدا می‌کند[۱] و فراتر از این دو حیطه (بدیهیات و قطعیّات روشن عقلی) نیز بالوجدان به محدودیّت و نیاز خویش به هادی و معلّم اذعان می‌نماید. حال اگر کسی چنین محدودیتی را نپذیرد و توسن اندیشه را در عرصه‌هایی که خارج از حکم روشن و قطعی عقل است، زین نماید و به جنبش وادارد، در حقیقت از مدار تعقل و عقلانیت خارج شده و به ورطه توهّم گرفتار می‌آید و بروهمیّات، نام عقلیّات می‌نهد و حکم وهم را به عنوان حکم عقل اعلام

۱- حتّی اخباریین نیز حکم قطعی عقل را حجّت می‌دانند و البته در عرصه استنباط احکام فرعی فقهی بر این باورند که چنین قطعی محقق نخواهد شد ولی در غیر آن قائل به تحقق چنین قطعی و حجیت آن هستند. محدث نوری (قدس‌سره) در بخش خاتمه مستدرک الوسائل ضمن رد انتساب انکار حجیت عقل قطعی به اخباریین، به ذکر نقل قول‌هایی از علمای سرشناس اخباری (محدث استرآبادی، شیخ حر عاملی، محدث بحرانی، و سیدنعمت الله جزایری) پرداخته است که همگی بر حجیت عقل قطعی تأکید کرده‌اند. (نوری طبرسی، میرزا حسین، خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۹، فایده یازدهم با عنوان حجیت قطع/ ۳۰۲۷ تا ۳۰۳۰)

می‌نماید.[1]

آنچه در فصول بعدی خواهیم دید این است که بسیاری از نظریات فلسفی ـ که از آن‌ها به عنوان براهین قطعی و عقلی یاد می‌شود ـ تنها مورد تصدیق فیلسوف یا نحله فلسفی خاصّی است که مورد ردّ و انکار فیلسوفانی دیگر قرار گرفته است و این خود بهترین دلیل بر آن است که نظریات و عقاید مزبور در زمره احکام روشن و قطعی عقل نیست، چرا که نباید این چنین مورد ردّ و نقض دیگر فیلسوفان ـ که آنان نیز خویش

---

۱ - مرحوم علامه طباطبایی در این موضوع بیانی دارد که مؤیّد تبیین ما از مسأله معیار حجیت عقل است. ایشان می‌گوید: «به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود چیزهایی را درک می‌کنیم که در میان آن‌ها یک سلسله قضایایی است که در صحت آن‌ها هیچ‌گونه تردید نداشته و اضطراراً آن‌ها را می‌پذیریم. این‌گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می‌نامیم.» آقای طباطبایی در ادامه مطلبی را می‌افزایند که مورد نقد است و آن این‌که: «هیچ دینی و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و....»؛ این‌که حجیت عقل قطعی ـ با تبیینی که از آن ارائه دادند ـ قابل نفی نیست، سخنی کاملاً درست است، اما مساوی دانستن عقل قطعی با مباحث فلسفی به هیچ وجه قابل قبول نیست، چرا که مباحث فلسفی در زمره قضایایی نیستند که در صحت آن‌ها هیچ‌گونه تردیدی نباشد و عقلا اضطراراً و بداهتاً آن‌ها را بپذیرند. بهترین دلیل بر این مطلب، انبوه اختلاف‌ها و تعارضاتی است که در بین خود فلاسفه نسبت به تک تک این مباحث وجود دارد.

مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی نیز در تعریف حکمت و فلسفه بیانی دارد که همین اشکال به آن وارد است. وی می‌گوید: «حکمت عبارت است از علم به احوال موجودات بر نهجی که موافق و مطابق واقع و مبتنی بر دلائل عقلی صرف منتهی به بدیهیات باشد، به نحوی که هیچ عقلی در قبول آن توقف و تردید جایز نداند.» (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران۴/ ۴۵)

بله، اگر در مورد موضوعی به گونه‌ای علم حاصل شود که هیچ عقلی در قبول آن توقف و تردید روا ندارد، بر همگان حجت و قبول آن فرض خواهد بود؛ اما آیا مباحث فلسفی از این مقوله‌اند؟!

را ملتزم به پذیرش حکم عقل می‌دانند ـ قرار می‌گرفت.[۱]

شوخی با عقل!

در ادامه بحث حجیّت عقل، باید نکته‌ای دیگر نیز روشن شود و آن این‌که، آیا محدود کردن فهم مستقل عقل به حیطه‌هایی خاص و برخی از حیطه‌ها را از دسترس فهم مستقل عقل خارج دانستن، به نفی مطلق حجیّت عقل می‌انجامد و این نوعی شوخی با عقل است؟[۲]

برخی بر آنند که چنین است و به زعم آنان حجیت عقل تجزیه‌پذیر نیست؛[۳]

اما حقیقت این است که حجیّت عقل تابع قضیه »همه یا هیچ« نیست و هیچ الزام منطقی بر این امر وجود ندارد. سؤال این است که چه مشکل منطقی پیش خواهد آمد اگر بگوییم، عقل در فهم مستقل این دسته از امور تواناست و عموم عقلا در این حیطه، اقدام به صدور حکم قطعی می‌نمایند؛ اما دسته‌ای دیگر از امور، از دایره فهم مستقل عقل خارج بوده

۱- در اینجا باید این نکته را توضیح دهیم که بحث پیرامون حجّیت عقل مربوط به «مَدْرَکیّت» آن است نه »مُدرکیّت» آن، بدین معنا که مَدْرَکیّت عقل مربوط به حیطه‌هایی خاص است و در این حیطه‌ها فهم مستقل عقل خود مَدرَک و سند درستی آن است، امّا در این که عقل ابزار درک و فهم (مُدرک) است و ما با عقل، تعالیم انبیاء و کتب آسمانی و آموزه‌های عترت علیهم السلام را می‌فهمیم و درک می‌کنیم و اگر از چنین نیرویی برخوردار نبودیم، در زمره سفها و مجانین بودیم، هیچ بحثی نیست. برخی بین این دو حیث و جهت، خلط می‌کنند و دچار اشتباه می‌شوند.

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام/۱ ۴۱

۳- همان ۳/ ۴۰۴-۴۰۱

و عقل نیاز به معلم دارد و عموم عقلا نیز حکم قطعی در این موارد ندارند؟

آثار و نوشته‌های خود فلاسفه مملو از سخنانی است که هم به محدودیت عقل در رسیدن به اعماق حقیقت اعتراف کرده‌اند و هم به محدودیت عقل در ارتباط با عرصه‌ها و زمینه‌های شناخت.[۱] به عنوان نمونه، به موارد زیر بنگرید:

ابن سینا (م ۴۲۸ق):

«در توان بشر نیست که حقایق اشیا را دریابد. ما از چیزها تنها خواص و لوازم و اعراض آن‌ها را می‌شناسیم و فصل‌های مقوم هر یک را ــ که نشان دهنده حقیقت آن‌ها هستند ــ درک نمی‌کنیم؛ بلکه همین اندازه می‌فهمیم که چیزهایی در عالم هست و خواص و اعراضی دارد؛ وگرنه ما حقیقت مبدأ اول، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را درک نمی‌کنیم؛ حتی در مورد اعراض نیز به حقایق آن نمی‌رسیم.»[۲]

شهاب الدین سهروردی (م ۵۸۷ق):

«از آنچه گفتیم، آشکار گشت که ارائه »حد» ــ آن‌گونه که فیلسوفان مشّایی می‌گویند ــ برای انسان ممکن نیست. پیشوای آنان [ابن سینا] نیز

---

۱ - البته همان گونه که در پیش گفتیم، این نوع اعترافات فلاسفه، در تناقض با مشی عملی آنان است که همه عرصه‌ها و حیطه‌ها را جولانگاه فکر و اندیشه‌شان قرار می‌دهند.

۲ - حکیمی، محمدرضا، اجتهاد و تقلید در فلسفه/ ۱۵ (به نقل از التعلیقات/ ۳۴ ــ ۳۵ و ۱۳۷)

به دشواری آن (به‌دست آوردن حد برای اشیا) اعتراف کرده است. بنابراین، تعریف‌ها و حدهایی که ما داریم، شامل چند خصوصیت است که در چیزی (محدود) جمع شده است، همین.»[۱]

خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق):

«عقل نمی‌تواند به آنچه پیامبران بدان ارشاد می‌کنند (و می‌آموزند)، راه ببرد.»[۲]

ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق):

«باید بدانی که فاضلان زبده بشر، از درک حقایق امور آسمانی و زمینی ـ بدانسان که در خور است ـ و از احاطه به دقایق آفرینش و عجایب فطرت (سرشت خلق) و آثار عنایت و حکمت الهی در آن‌ها، دستشان کوتاه است؛ بلکه بیشتری از فاضلان بشر از شناخت حقیقت نفس، یعنی ذات خود، ناتوانند... پس در صورتی که اطلاع کامل یافتن انسان از نفس خود و بدن خود ـ چنان‌که می‌سزد ـ امکان‌پذیر نباشد، چسان ممکن خواهد بود که درباره آنچه در عالم اجسام و عالم ارواح هست و می‌گذرد، اطلاع کامل به‌هم رساند؟»[۳]

همچنین:

۱- همان/۱۹، به نقل از حکمةالاشراق ۲/ ۲۱

۲- همان/ ۱۸۷، به نقل از تلخیص المُحَصِّل/۵۳

۳- ملاصدرا، اسفار ۷/ ۱۱۹-۱۱۸

«همچنان که حواس از ادراک مدرَکات قوت نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است، و از این قبیل است معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه هزار سال دنیاست و سرّ حشر و رجوع جمیع خلائق به پروردگار عالم و حشر ارواح و اجساد و نشر صحایف و نظائر کتب و معنی صراط و میزان و فرق میان کتاب و قرآن و سرّ شفاعت و معنی کوثر و انهار اربعه و درخت طوبی و بهشت و دوزخ و طبقات هر یک و معنی اعراف و نزول ملائکه و شیاطین و حفظه و کرام الکاتبین و سرّ معراج روحانی و هم جسمانی که مخصوص خاتم انبیاء است و سایر احوال آخرت و نشاءة قبر و هرچه از این مقوله از انبیاء علیهم السلام حکایت کرده‌اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن اعجمی است و جز به نور متابعت وحی سیّد عربی و اهل‌بیت نبوت و ولایتش ـ علیه و علیهم‌السلام و الثناء ـ ادراک نمی‌توان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیب چندان نیست.»[۱]

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر محدودیت حوزه داوری عقل تصریح می‌کند: «عقل بعد از آن‌که نبوت، وحی و عصمت نبی را با استناد به محدودیت‌های آگاهی خود و نیاز انسان به معرفت فرامفهومی اثبات کرد، از آن پس نمی‌تواند درباره آنچه که در حوزه داوری وحی است، اظهار نظر نماید. وظیفه عقل در قلمرو مسائل مختص به شریعت و جزئیات غیرقابل برهان، همانا اظهار عجز و بیان «لست ادری» است. عقل اگر درباره خصوصیات قبر، برزخ، قیامت و ویژگی‌های ارتباط اعمال اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و عبادی خود با صور برزخی، دوزخی و بهشتی آن اعمال سخن گوید و درباره کیفیت شایسته معاملات و

---

۱ - ملاصدرا، رساله سه اصل/ ۵۸

سیاسات و عبادات، نظیر دفعات نمازهای واجب و یا تعداد رکعات و یا اذکار هر رکعت و یا حرمت ربا و حلیّت برخی دیگر از معاملات به خود اتکا نماید و خویشتن را بی‌نیاز از وحی بپندارد، به تعبیر مرحوم آقا علی حکیم مدرس، راهی جز جنون و دیوانگی نمی‌رود و این جنون ملازم با قبول تناقض است، زیرا عقلی که به ضرورت راهبر و راهنما استدلال می‌کند، چگونه ممکن است پس از آمدن راهنما، در حوزه کار او تصرف نماید و خود داوری کند؟»[1]

علاوه بر موارد فوق، مناسب است نگاهی به نظر فیلسوف یهودی، ابن میمون، درباره محدودیت عقل داشته باشیم:

«این مسأله که آیا قلمرو ادراک عقل تا کجا بوده و مرز یا میزانی که عالم معقول را از عالم ماوراء معقول جدا می‌سازد چیست، همواره محل بحث و گفت‌وگو بوده است. ابوعمران موسی بن میمون از جمله کسانی است که به محدود بودن عقل معتقد بوده و... می‌گوید: در عالم هستی اموری را می‌توان یافت که عقل می‌تواند به درک آن‌ها نائل گردد، ولی برخی امور از حوزه ادراک عقل بیرون بوده و راه وصول و درک آن‌ها برای انسان پیوسته مسدود است. ابن میمون قسم سومی را نیز مطرح کرده و معتقد است، برخی از امور در این عالم به گونه‌ای تحقق دارد که حالتی از آن معلوم است و حالات دیگر آن همواره مجهول باقی می‌ماند. در اینجا ممکن است گفته شود، چون عقل، بالذات مدرک است چیزی از حوزه ادراکات آن بیرون نمی‌ماند. ابن میمون به این سخن پاسخ داده و گفته است: مدرک بودن عقل، مستلزم این نیست که همه امور در حیطه

۱- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش سوم از جلد دوم/ ۴۲۲ و ۴۲۱

ادراک عقل قرار گرفته باشد، چنانچه در مورد حواس نیز وضع به همین منوال است. حس باصره می‌تواند بسیاری از اشیا را مشاهده کند، ولی این توانایی به معنی این نیست که هر چیزی را در هر فاصله‌ای که قرار گرفته باشد، بتواند مشاهده نماید. این سخن در مورد حس سامعه و ذائقه و شامّه و سایر حواس نیز صادق است.... به این ترتیب می‌توان گفت، در عالم هستی چیزهایی وجود دارد که عقل آدمی از درک آن‌ها ناتوان است... ابن میمون روی این نکته تأکید می‌کند که عقل آدمی در هر حال از وصول به برخی از حقایق ناتوان است. او می‌گوید، آنچه در باب ناتوانی عقل نسبت به درک برخی از حقایق ابراز می‌شود، تنها سخن اهل شرایع نیست بلکه فلاسفه نیز به این واقعیت اعتراف کرده و در باب ناتوانی عقل نسبت به برخی امور سخن گفته‌اند.»[۱]

از منظر روایات نیز این مسأله واضح است که عقل قادر به فهم مستقل بسیاری از امور نبوده و خود نیز به این محدودیت اذعان و اعتراف دارد و از نظر ائمه معصومین علیهم السلام ، این مرزبندی هرگز مستلزم نفی کلی حجیّت عقل نیست.

امام صادق علیه السلام درتوحید مفضّل، شناخت اصل وجود خداوند را در حیطه ادراک عقل، اما احاطه به صفات او را خارج از برد ادراکی عقل می‌داند:

الامام صادق علیه السلام: انِّ العقل یعرف الخالق من جَهة توجب علیه الاقرار وَ لایَعرفه بما یُوجب لهُ الاحاطة بصفته، فان قالوا: فکیف یُکَلِّف العبدُ الضعیفُ معرفُتهُ بالْعَقْل اللّطیف وَ لایحیطُ به؟ قیل لَهُم: انّما

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۱/ ۳۶۶-۳۶۴

كُلِّفَ الْعبادُ من ذلک ما فی طاقَتهْم اَن يَبْلغُوهُ وَ هُوَ اَن يُوقنُوا بـه و يَقفُـوا عند أَمْره وَ نَهْيه و لَمْ يُكَلِّفُوا الاحاطةَ بصفَته[1]

ـ عقل، خداوند را تا آنجا می‌شناسد کـه اقـرار بـه اصـل وجـود او می‌کند اما نمی‌تواند احاطه به [ذات و] صفت او پیدا کند، اگر بگوینـد: در این صورت چگونه بنده ضعیف با این عقل محدود مکلّـف بـه شـناخت خداوند شده است، پاسخ داده می‌شود کـه بنـدگان بـه انـدازه طاقـت و ظرفیت عقلی‌شان مکلف به شناخت خدا هسـتند و آن شـناخت، چیـزی بیش از این‌که به وجود خداوند یقین پیدا کنند و به فرمان او گردن نهنـد، نیست و آن‌ها مکلف به احاطه به [ذات و صفات] خداوند نیستند.

افزون بر مطالب فوق، به این نکته مهم نیز باید اشـاره شـود کـه عمـوم فلاسفه مسلمان به‌ویژه اهل تشیّع، پذیرفته‌اند که در عرصـه مسـائل فقهـی و فروعات دینـی، حـاکم اصـلی، وحـی، و منبـع و مرجـع اساسـی اسـتنباط شرعیّات، قرآن و سنّت است و برای عقل در استنباط فروعات فقهی سـهمی اندک قائلند[2] و این مفهومی جز اعتراف به محدودیت فهم مستقل عقل ندارد.

عقل مفهوم‌پرداز فلسفی یا عقل فضیلت‌پرور قرآنی؟

مطلب دیگری که در باب نسبت عقل فلسفی بـا عقـل دینـی قابـل وارسی و تأمّل است، این است که اگرچه فلسفه، عقـل را بـه دو شـاخه نظری و عملی تقسیم می‌کند و در پی کسب سعادت در دو عرصه نظـر و عمل است و از حکمت عملی که شاخه‌ای از آن اخلاق است نیز سـخن

---

۱ - بحارالانوار۳/ ۱۴۷

۲ - ر.ک به: طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان ۵/ ۲۵۵

می‌گوید، اما عقل فلسفی عمدتاً توجه خود را معطوف به شناخت جهان می‌نماید و در پی کشف معماها و رازهای هستی است، همان‌گونه که در برخی تعاریف رایج فلسفه گفته می‌شود:

الحکمة صیرورة الانسان عالَماً عقلیاً مضاهیاً للعالَم العینی[1]

فلسفه همانند شدن جهان ذهنی انسان با جهان خارجی است.

و نیز:

الحکمة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیها بقدر الطاقة البشریة[2]

فلسفه، دانش به حقیقت اشیاء و موجودات، به اندازه طاقت انسان است.

ملاصدرا نیز به تقدم عقل نظری بر عقل عملی تصریح کرده، عقل عملی را به منزله خادم و فرع بر عقل نظری می‌داند[3] و بالاتر آن‌که، اساساً سعادت را منحصر به علم و معرفت دانسته و مدخلیّتی برای عمل در آن قائل نیست:

«این فیلسوف بزرگ برخلاف فیلسوفان وجودی جدید، عقل نظری را بر عقل عملی مقدم دانسته و روی نظر و معرفت، بیش از عمل تکیه می‌کند. در نظر او، رأس همه سعادت‌ها و بالاتر از همه خوبی‌ها، به دست آوردن حکمت حقیقی است و حکمت حقیقی نیز علم و آگاهی به

۱- السیاسة المدنیة/ ۴۱۴

۲- همان/ ۴۱۳

۳- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۳۴۰، به نقل از شرح اصول کافی/ ۳۱۶

حقایقی است که به مبدأ و معاد مربوط می‌گردد... این فیلسوف متألّـه در اینجا به نکته‌ای اشاره کرده که کمتر کسی از اندیشمندان اسـلامی بـه آن توجه کرده است؛ او می‌گوید: مـلاک وصـول بـه سـعادت حقیقـی، جـز حصول علم و معرفت به حقایق مبدأ و معاد چیز دیگری نیست. بنـابراین کسی که به این نوع معرفت دسـت مـی‌یابـد، بـه سـعادت حقیقـی نائـل می‌شود، اگرچه او در تمام مدت عمر خود هیچ‌گونه عمل بد یا خوبی را انجام نداده باشد. عین عبارت صدرالمتألهین در این بـاب چنـین اسـت:[۱] فلو فرض حصول هذه المعارف علی وجهها فی قلب احدٍ مـن الآدمیـین من دون عمل حسناً کان او قبیحاً لکان مؤمناً حقّاً فائزاً بالسعادة الحقیقیـة من غیر قصور و خلل فی ایمانه[۲].»[۳]

در هر صورت، در قاموس فلسـفه، آن کـس عاقـل‌تـر اسـت کـه بـر استدلال‌های پیچیده، حل معضلات فلسفی و مفهوم‌پـردازی تسـلّط بیشـتری دارد، امّا آیا در قاموس دین نیز چنین است و آنچه قرآن و عترت بـه عنـوان شاخصه‌های عقل و عاقل ذکر کرده‌اند، چنان تلقی‌ای را تأیید می‌کند؟

حقیقت آن است که اگرچه یکی از ویژگی‌های مهم عقل دینـی، علـم و معرفت است و کمال عقل با میزان علم و معرفت آدمی سنجیده می‌شود، امـا اولاً این علم و معرفت، عمدتاً محصول وحی و منبعث از تعالیم انبیـاء اسـت، نه تولید ذهن و مغز بشری؛ ثانیاً علم و معرفت دینی، بیش از آنچه که ناظر به فهم رازهای عالم هستی و مسائل پیچیده وجودشناسـی باشـد، معطـوف بـه شناخت کمالات، فضائل اخلاقی و معنوی و تکـالیف دینـی بـرای سـتیز بـا

۱- همان۳/ ۸۰

۲- اسرار الآیات/ ۴

رذائل نفسانی، غلبه بر نفس اماره و قرب به حضرت حق است و آنجا هم که سخن از معارف طبیعی و جهان‌شناسی است، اغلب با نظر به تـأثیری اسـت که بر کسب فضایل و کمالات اخلاقی دارد.

اکنون برای توضیح بیشتر در مورد ماهیت عقل دینی، به مطالب زیر می‌پردازیم:

اوّل: عقل دینی که برگرفته از واژه عربی عقل است، از ریشه عقال، به معنی زانوبند شتر است و این نور فطری و موهبت الهی را از آن جهت عقل می‌گویند که عقال بر نفس اماره آدمی است:

رسول الله صلی الله علیه و آله: **انّ العقلَ عقالٌ منَ الجَهْـل، والـنفس مثل اَخبث الدّواب فان لَم تَعقلْ حارَت، فالعقل عقالٌ منَ الجَهْل** [1]

ـ عقل، بازدارنده از جهل است و نفس آدمـی چـون فرومایـه‌تـرین جنبندگان است که اگر خرد نورزد، سرگردان می‌شود. پس عقل بازدارنده از جهالت است.

نتیجه این‌که، اگر فردی عالم به رازهای هستی و یا هر علم دیگـری باشد اما بر نفس اماره خویش مهار نزنـد، در قـاموس دینـی، عاقـل بـه مفهوم تام و کامل آن نیست.

دوم: ضد واژه »عقل» در قرآن و عترت، واژه «جهل» است، اما بـا این توضیح که برای جهل چهار معنا وجود دارد و باید روشـن شـود کـه کدام یک از این معانی، ضد واژه عقل است:[2]

۱ـ مطلق جهل، یعنی ندانستن چیزی و علمی؛ اما باید دانست که هر

---

۱ - تحف العقول/ ۱۵، بحارالانوار۱/ ۱۱۷

۲ - ر.ک به: العقل و الجهل فی الکتاب و السنة/ ۱۷۱

نوع‌ای جهلی مذموم نیست بلکه در مواردی ممدوح است، همان‌گونه که هر نوع دانایی ممدوح نیست و در مواردی مذموم است:

الامام علی علیه السلام:

رُبَّ علم اَدّی الی مَضَلّتک[۱]

ـ ای بساً دانشی که موجب گمراهی‌ات گردد.

ـ ایّاکم و تَعلُّم النُّجُوم الاّ ما یُهتدی به فی بَرٍّ اَوبحَر، فانّها تَدْعُوا الی اْلکَهانة و المُنَجِّمُ کالکاهن و الکاهن کالسّاحر و السّاحرُ کَاْلکافر وَ اْلکافرُ فی النّار[۲]

ـ از آموزش دانش نجوم جز به اندازه‌ای که به کار پیدا کردن جهت و مسیر در خشکی و دریا می‌آید، بپرهیزید، زیرا این دانش انسان را تشویق به کهانت و پیشگویی‌های کاهنانه می‌کند که در این صورت، منجم مانند کاهن و کاهن مانند جادوگر و جادوگر چون کافر است که جایگاهش در آتش است.

بنابراین، بعضی از علوم، مذموم و مایه گمراهی و عذاب است و جهل به این علوم، مطلوب است. مقصود از جهل مقابل عقل، این معنا نیست و بلکه بعضاً خود از لوازم عاقل بودن است.

۲ـ جهل به معارف و دانش‌های سودمند:

آگاهی به برخی از معارف و دانش‌ها برای انسان‌ها و جوامع سودمند و مفید است و در حدّی نیز ضروری حیات و زندگی است؛ مثل

---

۱ - غرر الحکم /ح ۵۳۵۲

۲ - خصال/۲۹۷، همچنین ر.ک به: محمّدی ری‌شهری، محمّد، العلم و الحکمة فی الکتاب و السُّنّة/ ۲۹۷ ـ ۲۹۴

علوم و فنونی که به کار تنظیم معیشت انسان‌ها می‌آید، اما اطلاع از این علوم برای همگان ضروری نیست و جهل به آن‌ها ـ در صورتی که به اندازه رفع نیازهای معیشتی، عالم به آن‌ها وجود داشته باشد ـ مذموم و منشأ تباهی و فساد نخواهد بود. این معنای از جهل نیز در مقابل عقل قرار ندارد، اگرچه ممکن است یکی از شاخه‌های جهل مقابل عقل (به معنای چهارم) به شمار رود. بدین معنا که اگر افراد و جامعه‌ای به اندازه ضرورت و رفع نیازهای معیشتی خود، دانای به این علوم نباشند، به اقتضای عقل عمل نکرده‌اند؛ و البته فقدان چنین جهلی، الزاماً به مفهوم عاقل بودن نیز نخواهد بود.

۳ـ جهل به دانش‌ها و معارف ضروری برای انسان:

سعادت و رستگاری انسان‌ها، وابسته به آگاهی آن‌ها نسبت به برخی علوم و معارف است و فقدان این علوم قطعاً منجر به هلاکت و شقاوت افراد و جوامع خواهد شد؛ مثل آگاهی بر ارکان و اصول دین، تکالیف دینی، ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و... اطلاع از این دانش‌ها و معارف نیز تنها یکی از اجزا و شرایط لازم برای عاقل بودن است و نه همه عقل؛ و بلکه ممکن است فردی نسبت به این علوم و معارف، عالم باشد اما به دلیل آن‌که فاقد دیگر اجزای عقل و شرایط عاقل بودن است، از زمره عاقلان خارج شده و به جرگه جاهلان (معنای چهارم) بپیوندد.

۴ـ جهل، به معنای موجودی ضد عقل:

در قرآن و سنّت معنای دیگری نیز برای جهل وجود دارد که برخلاف سه معنای پیشین، جنبه عدمی (عدم العلم) نداشته بلکه امری وجودی است و مانند عقل، مخلوق الهی است و همراه با عقل در وجود انسان‌ها تعبیه می‌شود. این موجود، همانند عقل دارای ویژگی‌ها و خواصی ویژه خود می‌باشد و پیوسته در وجود آدمیان در کشاکش با

عقل است:

الامام الصادق علیه السلام: انَّ اللّهَ خَلَقَ العقل و هُوَ اَوَّلُ خَلْق من الرّوحانیّین عن یمین العَرْش من نُوره، فقال لَهُ: اَدْبر فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قال لَهُ: اَقْبلْ فَأَقْبَلَ فقال الله ـ تبارک و تعالی ـ خَلَقْتُکَ خَلْقاً عَظیماً و کرَّمْتُکَ عَلی جمیع خَلْقی، ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ منَ البَحْر الأُجاج ظُلمانیاً فقالَ لَهُ: اَدْبرْ فَأَدْبر، ثُمَّ قال لَهُ: اَقْبلْ فَلَمْ یُقْبلْ، فقال لَهُ اسْتَکْبَرْتَ، فَلَعَنَهُ[1]

ـ خداوند عقل را به عنوان اولین مخلوق روحانی، از جانب راست عرش و از نور خود آفرید و به او گفت: دور شو، دور شد؛ سپس گفت: پیش‌آ، پیش‌آمد؛ آن‌گاه خداوند فرمود: تو را عظیم‌القدر آفریدم و بر دیگر مخلوقاتم برتری دادم. پس از آن جهل را از دریایی شور و تاریک آفرید و به او گفت: دور شو، دور شد؛ سپس گفت: پیش‌آ، پیش نیامد؛ خداوند به او فرمود: استکبار ورزیدی؛ و او را لعنت کرد.

در حدیث مشهور جنود عقل و جهل[2] برای هر یک از این دو، هفتاد و پنج جند و نیرو ذکر شده است که هر جُندی از جهل، رو در رو با جندی از عقل است (خیر و شر، ایمان و کفر، عدل و جور، شکر و کفران و...) و از جمله جنود این دو، علم و جهل است که در اینجا مقصود از جهل، معنای سوم و بعضاً دوم است.

بنابراین، مقصود از جهل مقابل عقل، همین معنای چهارم است و نکته مهمی که از این بحث منتج می‌شود این است که از نظر قرآن و عترت، آگاهی از رازهای هستی و فهم حقیقت موجودات و انعکاس

---

۱ - کافی ۱/ ۲۱

۲ - کافی ۱/ ۲۱

جهان عینی در ذهن ــ در حیطه‌هایی که مورد سفارش و مطلوب است ــ یکی از جنود و اجزا و شرایط عقل به شمار می‌رود و برخلاف نگرش فلسفی، تمام عقل و حتی بخش عمده و غالب عقل نیز نیست. عاقل از نظرگاه دین، کسی است که علاوه بر علم و اطلاع از دانش‌ها و معارف ضروری برای سعادت انسانی، از ویژگی‌هایی چون ایمان، صبر، حلم، شکر، رضا، توکل، عفت، تواضع، تسلیم (در برابر حق)، قناعت، محبت، صدق و... نیز برخوردار باشد و بر جنود جهل غلبه کرده باشد.

از این نظرگاه، اگر فردی مسلّط بر پیچیده‌ترین مباحث و استدلال‌های فلسفی (با فرض مطلوب بودن فلسفه)، ریاضی، فقهی، قرآنی، حدیثی و... باشد، اما دچار خصلت‌هایی چون کبر، حسد، ریا، حرص و... باشد، قطعاً از مدار عقل و عقلا - به معنای تامّ کلمه - خارج و در جرگه جهّال قرار می‌گیرد.

سوم: مروری بر آیات و روایات مربوط به عقل، به وضوح بیانگر این معنا است که در عقل دینی برخلاف عقل فلسفی، اتّصاف به صفات و فضائل اخلاقی و تقیّد به انجام اعمال شایسته و پرهیز از زشتی‌ها و رذائل اخلاقی، جایگاهی بس مهم و بلند دارد و حتی آنجا که در عقل دینی، سخن از علم و معرفت است، مقصود علم و معرفتی است که آثار نیک آن در عمل و رفتار فرد عاقل ظاهر شود و نه آن که صرفاً در حد محفوظات ذهنی باشد. اینک به عنوان نمونه به پاره‌ای از این آیات و روایات بنگرید تا فاصله عقل مفهوم پرداز فلسفی از عقل فضیلت پرور قرآنی روشن شود:

۱. و قالوا لَو کُنّا نَسْمَعُ اَوْنَعْقل ما کُنا فی اَصْحاب السِّعیر[1]

ـ دوزخیان گفتند: اگر آیات الهی را می‌شنیدیم یا تعقل مـی‌کـردیم، اکنون در زمره جهنمی‌ها نبودیم.

۲. اَتَاَمُروُن النّاسَ بـالْبر و تَنْسَـوْنَ اَنْفُسَـکُم و اَنْـتُمْ تَتلُـونَ الْکتـابَ اَفلاتَعْقلوُن[2]

ـ آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خویش را فراموش می‌کنید، در حالی که دانای به آیات الهی هستید؛ چرا تعقل نمی‌کنید؟

۳. و للدّارُ الاخرة خیرٌ للذین یَتِّقُون اَفَلاتَعْقلوُن[3]

ـ سرای آخرت برای پرهیزکاران بهتر [از دنیـا] اسـت، چـرا تعقـل نمی‌کنید؟

۴. اُفٍّ لکم و لما تَعْبُدوُن من دون الله اَفلاَتَعقلوُن[4]

ـ اف بر شما و آنچه جز خدا می‌پرستید، چرا تعقل نمی‌کنید؟

۵. انَّ فی خَلْق السِّموات وَ الْاَرْض و اختلاف اللَّیل وَ النَّهـار لَایـات لاوُلی الْاَلباب، الـذین یَـذْکُروُنَ اللّـهَ قیامـاً و قُعُـوداً و عَلـی جُنُـوبهمْ وًَ یَتفکِّروُنَ فی خَلْق السِّموات وَ الْاَرْض ربَّنا ما خَلَقتَ هذا بـاطلاً سُـبْحانَکَ فَقنا عذابَ النّار[5]

۱- ملک/۱۰

۲- بقره/ ۴۴

۳- انعام/ ۳۲

۴- انبیاء/ ۶۷

۵- آل عمران/ ۱۹۱-۱۹۰

ـ در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز، نشانه‌هایی برای خردمندان است، همانان که ایستاده و نشسته و بر پهلو خوابیده به یاد خدا هستند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین اندیشه می‌کنند و بدین نتیجه می‌رسند که خدایا هستی را بیهوده و بی‌غرض نیافریدی، منزهی تو، ما را از آتش در امان دار.

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۶. العقلُ ماعُبدَ به الرّحمن و اکتُسبَ به الجنان[1]

ـ عقل منشأ عبادت خداوند و به چنگ آوردن بهشت است.

۷. قَسَّمَ اللّهُ تعالی الْعَقْلَ علی ثَلاثَة اَجزاء فَمَنْ کُنَّ فیه کَمُلَ عَقْلُهُ و مَنْ لَمْ یَکُنَّ فیه فَلا عَقلَ لَهُ: حُسْنُ المَعْرفَة باللّه، و حُسْنُ الطّاعَة لَه و حُسْنُ الصّبر عَلی اَمْره عزوجل[2]

ـ خداوند عقل را به اجزای سه گانه تقسیم نمود. هرگاه این سه جزء در فردی باشد، عقلش کامل است و الّا بی‌عقل است: ۱. شناخت صحیح خداوند ۲. اطاعت نیک از او ۳.صبر جمیل در انجام فرمان‌های او

۸. لَمّا سُئلَ عن العقل، قال صلی الله علیه و آله: العمل بطاعة الله وَانَّ العمّال بطاعَة الله هُمُ العقلاءُ[3]

ـ از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله درباره عقل پرسش شد؛ فرمود: عقل اطاعت از خداوند است و عقلا کسانی جز مطیعان

۱- کافی ۱/ ۱۱

۲- العقل و الجهل فی الکتاب و السنة/ ۹۷

۳- همان/ ۱۰۶

خداوند نیستند.

الامام علی علیه السلام:

۹. اَکمَلُ الناس عقْلاً اَخْوَفُهُم للّه و أطْوَعُهُم لَه[۱]

ـ عاقل‌ترین مردم، خداترسان و مطیعان او ـ جلّ و علا ـ هستند.

۱۰. الدّین وَ الأَدَب نتیجَة العقل[۲]

ـ دین و ادب نتیجه عقل است.

۱۱. اَلْخُلُقُ المحمود من ثمار العقل[۳]

ـ اخلاق نیک از دستاوردهای عقل است.

۱۲. العَقلُ شَجَرَةٌ أصلُهَا التُّقی، و فَرعُهَا الحَیاءُ، و ثَمَرَتُهَا الوَرَعُ. فَالتّقوی تَدعو ألی خصال ثَلاث: أَلَی الفقه فی‌الدّین، وَ الزُّهد فی‌الدُّنیا، وَالانقطاع أَلَی اللّه تَعالی. وَ الحَیَاءُ یَدعو ألی ثَلاث خصال: أَلَی الیَقین، و حُسن الخُلق، وَ التّواضُع. وَ الوَرَعُ یَدعو ألی خصال ثَلاث: ألی صدق اللّسان، وَالمُسارَعَة أَلَی البرّ و تَرک الشُّبُهات[۴]

ـ عقل درختی است که ریشه‌اش تقوی، شاخه‌اش حیاء و میوه‌اش ورع است. محصول تقوی سه چیز است: تفقه در دین، زهد در دنیا و انقطاع از ماسوا به سوی خداوند. محصول حیاء نیز سه است: یقین، اخلاق نیک و تواضع؛ و ورع نیز سه دستاورد دارد: راست گفتاری،

۱- تحف العقول/ ۵۰

۲- غرر الحکم/ح ۱۶۹۳

۳- همان/ح ۱۲۸۰

۴- حسینی، محمّد بن حسن، المواعظ العددیة/ ۱۶۰

شتاب به انجام نیکی‌ها و پرهیز از شبهه‌ها.

۱۳. انما العقل التَجَنُّبُ منَ الْاثم و النَظَرُ فی‌العواقب وَ الْاخْذُ بالحَزم[۱]

ـ عقل چیزی جز اجتناب از گناه و عاقبت‌اندیشی و دوراندیشی نیست.

۱۴. ثَمرة العقل لزوم الحَقّ[۲]

ـ میوه عقل، حق‌مداری است.

۱۵. العاقل مَن قَمَعَ هَواهُ بعَقْله[۳]

ـ عاقل آن است که ریشه هوای نفس را با عقلش بر کند.

۱۶. حدّ العقل الانفصال عن الفانی و الأتصال بالباقی[۴]

ـ عقل، انقطاع از دنیا و پیوستن به آخرت است.

پی‌نوشت‌ها:

[۱]. آیت‌الله محمد تقی جعفری (قدس‌سره) در این باره می‌گوید:

«این همان عقل نظری است که صدها مکتب و عقیده را ساخته و پرداخته و در طول تاریخ انسان‌ها را رویاروی هم قرار داده؛ اگر از هر یک از حامیان این مکتب‌ها بپرسید که شما ادعاهای خود را چگونه اثبات می‌کنید؟ بی‌درنگ به منطق و عقل نظری محض تکیه خواهد کرد. اگر شما به ارسطو بگویید، شما وجود هیولا را با کدامین دلیل اثبات می‌کنید؟ او نخواهد گفت، دیشب هیولا را در خواب دیده‌ام، بلکه خواهد گفت، من با دلیل و منطق عقل، وجود هیولا را اثبات می‌کنم. اگر به منکرین وجود هیولا بگویید، شما با چه دلیلی می‌گویید هیولا وجود ندارد؟

۱- غرر الحکم/ح ۳۸۸۷

۲- همان /ح۴۶۰۲

۳- همان/ح۲۱۹۸

۴- همان/ح۴۹۰۵

نخواهند گفت که من در عالم خیالات بودم، هیولارا ندیدم، بلکه هم دلایل منطقی عقلی ارسطو را با استدلال منطق عقلی رد خواهد کرد و هم برای نفی هیولا، به دلیل مزبور تکیه خواهد کرد. این همان مسأله‌ای است که حتی روان آرام دکارت را مضطرب کرده است. او می‌گوید: «از فلسفه چیزی نمی‌گویم، جز این‌که می‌دیدم، با آن‌که از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند، هیچ قضیه‌ای از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوک نباشد و به خود آن چنان غرور نداشتم که امیدوار باشم، در این باب برخوردارتر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث چندین رأی مختلف می‌توان یافت که هر یک از آن‌ها را جمعی از فضلا طرفدارند، در صورتی که البته صواب و حقیقت یکی بیش نیست.[۱] بدین ترتیب، چون هیچ یک از ارباب مکاتب، برای اثبات عقاید خویش به خیالات و خواب‌نمایی و احساسات شعری تکیه نمی‌کنند، بلکه همه آنان ادعای منطق و تعقل در نتیجه‌گیری‌های خود می‌کنند، پس ارزش عقل نظری محض، جز چیدن واحدهایی که صحیح فرض شده است، در کنار همدیگر یا پشت سر یکدیگر، برای نتیجه‌گیری، چیزی دیگر نیست و نمی‌تواند اختلافات را بر طرف کند.»[۲]

[۲]. درباره خطاپذیری قوه مدرکه آدمی (در فراتر از بدیهیّات و قطعیّات عقلی) ملاحظه مطالب زیر به نقل از آقای دکتر دینانی سودمند است:

«کسانی که از باستان‌شناسی شناخت و معرفت سخن به میان می‌آورند، روی این نکته تأکید دارند که فکر و اندیشه انسان به همان اندازه که معقول و منطقی است، حاوی امور نامعقول نیز هست. اندیشمندان اسلامی مکرّر یادآور شده‌اند که عقل انسان گرفتار وهم است و کمتر کسی می‌تواند عقل خود را به‌طورکلی از هرگونه وهم خلاص سازد. رسیدن به مرحله‌ای که عقل از شوائب اوهام خالی باشد، به هیچ وجه آسان نیست.»[۳]

---

۱ - دکارت، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ترجمه فروغی، سیر حکمت در اروپا ۱۳۳/۱

۲ - جعفری، محمّدتقی، زن از دیدگاه امام علی علیه السلام/ ۹۲

۳- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳/ ۲۶۲

همچنین:

«خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات شیخ‌الرئیس به سلطان خیال اشاره کرده و معتقد است، این قوه در وجود انسان هرگز معطّل نمی‌ماند. به‌نظر خواجه طوسی، حتی در هنگامی که انسان غرق تعقل بوده و در معقولات غوطه‌ور است، نیروی خیال او از فعالیت باز نمی‌ماند... فعالیت قوه خیال به این ترتیب است که با نوعی محاکات، اندیشه‌های عقلی را به‌صورت تمثیل و تصویر منعکس می‌کند. منشأ بسیاری از اشتباهات بزرگ که برای بشر پیش آمده، جز تأثیر قوه خیال در امر اندیشه، چیز دیگری نیست.»[1]

و:

«چون انسان همواره تحت سیطره قوه خیال قرار دارد، ناچار در برخی موارد مرتکب اشتباه شده و با برخی از شبهات روبرو خواهد شد. البته باید توجه داشت که وقوع خطا و اشتباه در اندیشه بشر، تنها از طریق دخالت قوه خیال صورت نمی‌پذیرد. برخی از اندیشمندان معتقدند که کوشش اندیشه برای در بر گرفتن آنچه در برگرفتنی نیست، یا به پندار خطا می‌انجامد و یا با شکست روبرو می‌گردد.»[2]

[۳]. شهید مطهری (قدس‌سره) معترض به این امر شده است:

«معمولاً کتب فلسفی ما (حتی ملاصدرا که تا اندازه‌ای ذوق عرفا را هم در فلسفه وارد کرده است، مع‌ذلک این مطلب در کلماتش هست) ایمان اسلامی را فقط به شناخت تفسیر می‌کنند. می‌گویند: ایمان در اسلام یعنی شناخت و بس؛ ایمان به خدا یعنی شناخت خدا؛ ایمان به پیغمبر یعنی شناخت پیغمبر؛ ایمان به ملائک یعنی شناخت ملائک؛ ایمان به »یوم‌الاخر» (معاد) یعنی شناخت معاد؛ و هرکجا که در قرآن [کلمه] «ایمان» آمده است، معنایش معرفت و شناخت است و غیر از این چیزی نیست. این مطلب به هیچ وجه با آنچه اسلام می‌گوید قابل انطباق نیست. در اسلام، «ایمان» حقیقتی است بیش از شناخت... علمای مسلمین می‌گویند، دلیل آن‌که ایمان اسلام فقط شناخت نیست ـ آنچنان که فلاسفه ادّعا می‌کنند ـ این است که قرآن بهترین نمونه‌ها را از بهترین شناسنده‌ها آورده است؛ عالی‌ترین شناسنده‌ها را معرفی کرده که خدا را در حد اعلا می‌شناسد، پیغمبرها را

---

۱ - همان۱/ ۳۸۰

۲ - همان

در حد اعلا می‌شناسد، حجّت‌های خدا را در حد اعلا می‌شناسد و معاد را هم در حد اعلا می‌شناسد، اما کافر است و مسلمان نیست. او کیست؟ شیطان! ولی در عین حال چرا قرآن شیطان را کافر می‌خواند؟ می‌فرماید: وَ کانَ منَ الْکافرینَ. اگر ایمان ـ آنچنان که فلاسفه گفته‌اند ـ فقط شناخت می‌بود، شیطان باید اول مؤمن باشد ولی شیطان مؤمن نیست. چون او شناسنده جاحد است؛ یعنی می‌شناسد ولی در عین حال عناد و مخالفت می‌ورزد؛ در مقابل حقیقتی که می‌شناسد، تسلیم نیست؛ پس این‌که بسیاری از حکمای ما در [تفسیر] این سوره مبارکه که می‌فرماید: «والتّین وَ الزّیْتون، وَ طور سینینَ، وَ هذَا الْبَلَد الْاَمین، لَقَدْ خَلَقْنا الْانْسانَ فی اَحْسَن تَقْویم، ثُمَّ رَدَدْناهُ اَسْفَلَ سافلینَ، الّا الّذینَ امَنوا وَعَملوا الصّالحات» می‌گویند: «الّا الّذین امنوا» یعنی حکمت نظری و «عملوا الصّالحات» یعنی حکمت عملی، صحیح نیست. چیزی بالاتر از حکمت نظری در «الّا الّذین امنوا» وجود دارد. حکمت نظری جزء آن است؛ پایه آن است امّا تمام ایمان، حکمت و دریافت و علم و معرفت و شناخت نیست؛ چیزی بالاتر از شناخت در ایمان وجود دارد.»[1]

---

۱ - مطهری، مرتضی، انسان کامل/ ۱۵۹-۱۵۶

بخش سوم:

فلسفه و نبوت

در بخش اول دانستیم که عقل فلسفی، عقل مستکفی بالذات بوده و بر این باور است که می‌تواند مستقل از هر منبع دیگر، با اتّصال به عقل فعّال، به کمال و سعادت دنیوی و اخروی نائل شود. بدیهی است در چنین تلقی‌ای از عقل، ضرورتی برای نبوت و ارسال رسُل از جانب خداوند باقی نمی‌ماند. اما آیا همه فلاسفه به این نتیجه منطقی اعتقاد خود در باب خودکفایی و استقلال عقل تن می‌دهند و به نفی و انکار نبوت می‌پردازند؟ البته چنین نیست، چرا که نه محیط دیانت (پس از ورود فلسفه از یونان به جهان اسلام) چنین امری را بر می‌تابید و نه مسلمانانی که برای فلسفه آغوش گشودند، از چنان اعتقاد و علقه ضعیف دینی برخوردار بودند که به انکار نبوت بپردازند؛ اما با این وجود، در تبیین مسأله نبوت توسط فلاسفه، نظرگاه‌های غریب و شگفت‌آوری وجود دارد که ذیلاً به آن‌ها اشاره خواهیم نمود:

نسبت فلاسفه یونان با نبوت و دیانت

تا آنجا که از متون تاریخی بر می‌آید، هیچ سند قابل اعتنایی در باب متدین بودن فلاسفه متقدّم چون سقراط و ارسطو و افلاطون به یکی از ادیان و شرایع الهی وجود ندارد[1] و بلکه شواهدی برخلاف آن بعضا

---

1 - ملاصدرا مدّعی است که فلاسفه بزرگ یونانی، خود نبی بوده‌اند، اما کمترین سندی برای این ادعای خود ارائه نکرده است. همچنین بعضی نیز با استناد به روایتی از کتاب محبوب القلوب دیلمی قائل به پیامبر بودن ارسطو و افلاطون و... شده‌اند که اعتماد به چنان حدیثی

نقل شده است:

۱ـ ارسطو اگرچه از خدا سخن می‌گوید، اما خدای ارسطو شباهت چندانی با خدای ادیان الهی ندارد:

«ارسطو جز به عنوان محرک اول، از خدا تصوری ندارد.»[۱]

«به نظر ارسطو، تنها فعل خدا، تعقل در خود است. خدا نه تنها در جهان کاری نمی‌کند، بلکه حتی نسبت به جهان، علم و آگاهی نیز ندارد. در مورد واحد یا کثیر بودن خدا، تعابیر ارسطو متعارض است. به نظر می‌رسد او ابتدا موحد بوده است و پس از آن در مورد توحید و شرک دچار تردید شده و در آخر عمر، ۵۵ و حداقل ۴۷ خدا را اثبات می‌کند؛ زیرا براساس ستاره‌شناسی زمان ارسطو، ۵۵ یا ۴۷ نوع فلک و حرکت وجود دارد و هر نوع حرکت به یک محرک نامتحرک منتهی می‌شود.»[۲]

۲ـ درباره سقراط نقل شده است که »چون به سقراط گفته شد، چرا به سوی موسی علیه السلام هجرت نمی‌کنی؟ پاسخ داد: ما خویشتن را تهذیب کرده‌ایم و دیگر به کسی که ما را تهذیب کند، نیاز نداریم.»[۳]

۳ـ درباره افلاطون نیز گفته شده است که وقتی او را به تصدیق شریعت عیسی علیه السلام دعوت کردند، پاسخ داد: «عیسی علیه السلام

که در هیچ یک از کتب روایی شیعه و سنی نقل نشده است و نیز شواهد و قرائن قابل اعتمادی در تأیید مضمون آن یافت نمی‌شود، بلکه علیه آن وجود دارد، منطقی نیست.

۱- مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی/ ۱۹۲

۲- برنجکار، رضا، حکمت و اندیشه دینی/ ۳۸۸

۳- بحارالانوار ۵۷/ ۱۹۸ (به نقل از فخرالدین رازی)/تفسیر جامع‌الجوامع طبرسی در ذیل آیه ۸۳ غافر

پیامبر مردم ضعیف العقل است و امثال من در کسب معرفت، نیازی به انبیاء ندارند.»[۱]

۴ـ یکی از آرای منسوب به افلاطون، اشتراک جنسی است؛ بدین معنا که هر زنی ویژه یک مرد نبوده بلکه زنان مشترک بین مردان بوده و فرزندان نیز جدای از والدین نگهداری شوند و...[۲]؛ بدیهی است چنین رأیی نمی‌تواند از یک عالم الهی صادر شود.

---

۱ - بحرانی، الحدائق الناصرة /۱ ۱۲۶ به نقل از: سیدنعمت الله جزائری، الانوار النعمانیة؛ در نقل قول فوق، احتمالاً موسی علیه السلام بوده است که به جای آن عیسی علیه السلام ذکر شده است، چرا که افلاطون ۵۰۰ سال قبل از میلاد می‌زیسته است.

۲ - بخشی از عقاید افلاطون درباره ساخت مدینه فاضله بدین شرح است:

«افلاطون می‌گوید که دوستان باید همه چیزشان اشتراکی باشد، از جمله زن و فرزندانشان؛ شخص قانونگذار پس از آن‌که سرپرستان [جامعه]را از زن و مرد برگزید، آن‌گاه مقرر خواهد داشت که خانه و خوراک آن‌ها مشترک باشد. امر ازدواج به شکلی که ما می‌شناسیم، تغییر اساسی خواهد کرد (این زنان بدون استثناء، همسران این مردان خواهند بود و هیچ کس همسری خاص خود نخواهد داشت)... همه کودکان پس از تولد از والدینشان گرفته خواهند شد و دقت تمام به کار خواهد رفت تا والدین فرزندان را نشناسند و نیز کودکان والدین خود را به جا نیاورند. کودکان ناقص‌الخلقه و آنهایی که والدینشان پست باشند، در جای سری نامعلومی که باید باشند، گذاشته خواهند شد... سن مادران باید میان بیست تا چهل و سن پدران میان بیست و پنج تا پنجاه و پنج باشد، خارج از این حدود، ارتباط آزاد است، ولی سقط جنین یا کشتن نوزاد اجباری خواهد بود... چون هیچ کس والدین خود را نمی‌شناسد، پس بر هر فردی واجب است که مردانی را که از حیث سال می‌توانند پدر او باشند، پدر بنامد. در مورد مادر و خواهر و برادر نیز قضیه از همین قرار خواهد بود.» (برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری/۱۷۹-۱۷۷، همچنین ر.ک،به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی/۱ ۲۶۴، و نیز: م.م شریف؛ تاریخ فلسفه در اسلام/۱ ۱۳۷)

نفی صریح نبوّت

محمد بن زکریای رازی از جمله فیلسوفانی است که لازمه منطقی دیدگاه فلسفه در باب توانایی و استقلال عقل را صریحاً پذیرفته و نبوت را انکار کرده است و از همین رو برخی او را جزء آزاداندیش‌ترین متفکران در تمام تاریخ تفکر بشری محسوب کرده‌اند که به قدرت عقل، بی‌نهایت اعتماد و اطمینان داشت و به انسانیت و پیشرفت و به خدای حکیم ایمان داشت ولی به دینی اعتقاد نداشت.[۱]

عبدالرحمن بدوی از مورخان فلسفه درباره دیدگاه رازی درباره نبوت چنین می‌نویسد:

«رازی متفکری است که صرفاً به عقل استدلالی اصالت می‌دهد و به چیزی جز این عقل اعتقاد ندارد. فضیلتی که رازی برای عقل قایل شده است، به بهترین نحو در آغاز کتاب طب روحانی بدین شرح آمده است: «حضرت باری تعالی که نامش بزرگ باد، عقل را به ما عطا فرمود تا به مدد آن بتوانیم در این سرای و سرای دیگر، غایت منافعی را که در جوهر انسانی ما به ودیعه گذاشته است دریابیم. عقل بزرگ‌ترین نعمتی است که خدای تعالی به ما ارزانی داشته است... از پرتو عقل است که می‌توانیم آنچه را که موجب بلندی مرتبه انسانی است دریابیم و به آنچه که زندگی را برای ما نیکو و گوارا می‌گرداند برسیم و به مراد خود نایل شویم... و باز از پرتو عقل است که ما می‌توانیم به امور غامض و دور از ذهن و مسائلی که از ما پوشیده و پنهان است دست یابیم... و حتی به وسیله عقل است که ما به شناخت خداوند ـ عز و جل ـ که عالی‌ترین درجه

---

۱ - م.م. شریف؛ تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۶۳۳ (مقاله عبدالرحمن بدوی)

شناخت است نایل شویم... پس چون عقل دارای چنین درجه و پایه و اهمیت و بزرگی و جلال است، بر ما واجب است که از رتبت و منزلت و درجه آن نکاهیم؛ و در حالی که او خود امیر است، اسیرش نکنیم؛ و در حالی که سروری از آن اوست، طوق بندگی در گردنش نیفکنیم و فرمانده را فرمانبردار نسازیم؛ بل باید در همه امور به او رجوع کنیم و ملاک و معیار ما در همه چیز او باشد و همواره بدان تکیه کنیم.». سرسخت‌ترین قائلان به اصالت عقل (راسیونالیسم) حتی نمی‌تواند تا این حد و با این صراحت، مقام عقل را بالا برد. رازی دیگر جایی برای وحی و الهام و علم شهودی و بی‌واسطه باقی نگذاشته است. از نظر وی، تنها ملاک ما برای حصول علم و برای اعمال ما، هر آینه عقل استدلالی است و در این راه به هیچ نیروی غیرعقلی نمی‌توان توسل جست. رازی به کلی مخالف نبوت و وحی و مخالف هر نوع تفکر غیرعقلی است.»[۱]

بدوی می‌افزاید:

«رازی براساس دلائل ذیل، نبوت را مورد سؤال قرار می‌دهد:

۱. برای تمییز میان خیر و شر و سودمند و زیان‌آور، عقل انسان کفایت می‌کند. تنها به کمک عقل می‌توانیم خدا را بشناسیم و به بهترین طریقی زندگی‌هایمان را سامان بخشیم. پس دیگر چه احتیاجی است به وجود پیامبران؟

۲. این‌که بعضی از مردم برای هدایت همه مردم برگزیده شده باشند، قابل توجیه نیست، زیرا همه مردم از حیث عقل برابر متولد شده‌اند؛ اختلافی که میان مردم هست، ناشی از وضع طبیعی ایشان نیست، بلکه به

۱- همان/ ۶۱۸ ـ ۶۱۷

علت پرورش و آموزش ایشان است.

۳. پیامبران یکدیگر را نقض می‌کنند. اگر همه آنان به نام یک خدا سخن می‌گویند، پس این تناقض گویی برای چیست؟...

وی کتاب‌های علمی را به همه کتاب‌های مقدس ترجیح می‌دهد؛ زیرا کتاب‌های علمی در زندگی مردم از همه کتاب‌های دینی مؤثرتر و مفیدتر است. از نظر او کتاب‌های طبی، هندسی، نجومی و منطقی از تورات و قرآن سودمندتر است. نویسندگان این کتاب‌ها حقایق را به وسیله عقل خود، بدون یاری پیامبران کشف کرده‌اند.»[1]

البته رازی با وجود انکار پیامبران، از سقراط به شدت تمجید کرده و او را امام و پیشوای خود بر شمرده است.[2]

اعلام استقلال عقل در وصول به سعادت و بی‌نیازی‌اش از نبوت

عموم فلاسفه مسلمان بر این باورند که عقل در وصول به سعادت و کمالات دنیوی و اخروی مستقل بوده و نیازمند غیر نیست، اما در عین حال وحی و نبوت را به عنوان طریقی همتراز ـ و گاه پایین‌تر ـ با وحی که او نیز راه سعادت را می‌نماید، می‌پذیرند. تقریر این فیلسوفان از موضوع، علیرغم تفاوت‌ها، جوهر واحدی دارد که در ذیل به پاره‌ای از

---

۱ - همان/ ۶۲۸، همچنین ر.ک به: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱/ ۹۳-۹۲

۲ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۱/ ۹۲؛ در اینجا برای رعایت انصاف باید به این نکته اشاره کنیم که ابن‌سینا سخت به رازی حمله کرده و وی را زبان دراز و یاوه سرایی دانسته که از پیشه خود که شکافتن جراحات و دیدن ابوال و برازات است دست کشیده و به الهیات پرداخته است که خارج از پیشه و رتبه اوست. (جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات/ ۲۱۶)

آن‌ها اشاره می‌کنیم:

از جمله فیلسوفانی که در باب استقلال و استغنای عقل از نبوت سخن گفته است، ابن طفیل اندلسی (م۵۸۱هـ) است. ابن طفیل طیّ نگارش داستانی با عنوان حیّ بن یقظان (زنده بیدار)، به حکایت استقلال و خودکفایی عقل انسانی پرداخته است:

«داستان حیّ بن یقظان براساس خودکفایی عقل استوار گشته و هرگونه نیازمندی انسان به غیر عقل، در آن مردود شناخته می‌شود. در این قصّه، داستان انسان فرد و تنهایی سروده می‌شود که در یک جزیره دورافتاده، بدون ارتباط با هرگونه فکر و فرهنگ و بدون تماس و معاشرت با جنس بشر، مراحل تکامل و تعالی را طی می‌کند و بر اثر روشن شدن نور عقل، به مقام مکاشفه و شهود نیز نائل می‌گردد... سخنان این فیلسوف نشان می‌دهد که او به استقلال عقل باور داشته و نور خرد را برای رسیدن به سر منزل حقیقت کافی می‌شمارد و در اینجاست که می‌توان گفت، آنچه فیلسوف اندلس در داستان حی بن یقظان ابراز داشته،باسخنان فیلسوف ری [محمدبن‌زکریای‌رازی] بی‌مناسبت نیست.»[۱]

در هر صورت »ابن طفیل می‌خواهد رشد عقل نظری را از ادراکات حسی خام تا مرتبه لقاء الله در قالب داستانی، توصیف کند.»[۲][۱]

فیلسوف دیگر اندلسی، ابن باجّه (م۵۳۳هـ) نیز همنظری زیادی با ابن طفیل درباره استقلال عقل دارد و کتاب »تدبیر المتوحّد» او هم افق با

---

۱ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۱۱۱

۲ - م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۷۵۷ (مقاله ابن طفیل به قلم بختیار حسین صدیقی، دانشیار فلسفه کالج دولتی لاهور، ترجمه احمد جلالی)

حی بن یقظان است. از نظر او، معرفت انسان نسبت به امور جهان و هستی، از مرحله ادراک حسّی آغاز می‌شود و از طریق عقل و خرد به یقین و اطمینان تبدیل می‌گردد. عقل به درک کلیّات نائل می‌گردد و آنچه الهی و ربّانی است، آن را در می‌یابد. انسان از طریق تعقل می‌تواند به نهایت سعادت نائل گردد.[۱]

همترازی فلسفه و نبوت

ابن سینا نیز راه عقل [فلسفه] را همتراز با راه انبیاء و شرع مطرح کرده و می‌گوید، مردم باید به یکی از این دو راه و قید، مقیّد باشند تا در نظام عالم اختلال حاصل نشود:

«ولأنٍّ الناس ینبغی اَن یَکوُنُوا مقیدین باحد قیدین امّا بقید الشرع و امّا بقید العقل لیَتمّ نظام العالم... و یَخْتَلُّ نظام العالم بسبب المنحل عن القیدین»[۲]

انسان‌ها باید به یکی از دو قید شرع و یا عقل مقید باشند تا نظام اجتماعی تعادل یابد؛ آن‌که از هر دو قید رها باشد، موجب اختلال در نظام اجتماعی خواهد شد.[۳]

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۲۰۵

۲- ابن سینا، رسالة فی سرّالقدر، مجموعه رسائل، انتشارات بیدار/ ۲۴۰

۳- نویسنده کتاب تبیین فلسفه وحی از فارابی تا ملاصدرا درباره دیدگاه فارابی و ابن‌سینا درباره نبوت می‌نویسد: «اکنون این مسأله مطرح خواهد بود که آیا غیریت نوعی انبیا با سایر انسان‌ها مستلزم اثبات علومی است که هیچ صنف دیگری از انسان‌ها به جز انبیا از آن علوم برخوردار نباشند؟ فارابی هنگامی که به این نقطه رسیده بود، نمی‌توانست بین علوم حکما و انبیا تفاوتی قائل شود، لذا صادقانه اذعان

ملاصدرا نیز در شرح اصول کافی، در ارتباط با چگونگی وصول به حقایق و معارف، دو راه را به موازات هم ترسیم می‌کند، یکی مشاهده عقلی که راه انبیاء است و دیگر تعقّل فلسفی:

«العلم عبارَة عن مَعرفَة الحقایق الکلیّة امّا بطریق المشاهدة العقلیه کماهُو مسلک الانبیاء وَ الاولیاء ـ صلوات الله علیهم ـ اَو بطریق الحدود و البراهین کما هُو منهج الحکماء و النُّظّار»[۱]

دانش عبارت است از شناخت حقایق کلی یا از طریق مشاهده عقلی که شیوه انبیاء و اولیاء است و یا از طریق حدود و براهین [قیاسات عقلی] که شیوه فیلسوفان و صاحب‌نظران است.

و نیز:

«بارها گفته‌ایم، فلسفه مخالف شرایع الهی نیست بلکه مقصود از فلسفه و شرایع یک چیز است و آن شناخت خداوند و صفات و افعال اوست و این شناخت یا از راه وحی و رسالت حاصل می‌شود که بدان

کرد که: «فتبین ان معنی الفیلسوف و الرئیس الاول و واضع النوامیس و الامام معنی کلّه واحد» [تحصیل السعادة/ ۹۳] شیخ الرئیس نیز در نوشته‌هایش در خصوص نبوت خود را با این مسأله روبرو می‌دیده است. از طرفی رأی فارابی را نپسندیده و از طرف دیگر یافتن تمایزی بین حکیم و عارف و نبی برایش دشوار بوده است. شیخ در نمط دهم اشارات اساساً به چنین تمایزی قائل نیست و یا این‌که به آن دست نیافته است و در دیگر آثار خود، در نهایت به مثابه وجه تمایزی بین نبی و عارف و فیلسوف بر شدت قوه حدس تأکید می‌کند و معتقد است که برترین درجه قوه حدس که همان عقل قدسی است، ودیعه‌ای است که به ندرت کسانی از آن برخوردارند: «انه [العقل القدسی] رفیع جداً لیس ممّا یشترک الناس فیه کلهم»، این عبارت اگرچه به معنای آن است که تنها عده قلیلی از عقل قدسی برخوردارند، اما به معنای آن نیست که این عقل تنها مختص پیامبران باشد.» (ملایری، موسی، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا ۲۰۸-۲۰۷)

۱ - ملاصدرا، شرح اصول کافی ۲/ ۳۰۳

نبوّت می‌گویند و یا از طریق سلوک و تفکّر حاصل مـی‌شـود کـه بـدان فلسفه و ولایت می‌گویند. حال آن کس که سخن از مخالفت این دو با هم می‌گوید، از این رو است که نمی‌تواند خطابات شرعی را با براهین فلسفی منطبق نماید.»[۱]

علامه طباطبایی نیز می‌گوید:

«اصولاً بین روش انبیاء در دعوت مردم به حـق و حقیقـت و بـین آنچه که انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن مـی‌رسـد، فـرق وجود ندارد. تنها فرقی که هست، عبارت از این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی شیر می‌نوشیدند.»[۲]

همچنین:

«اگر بگوییم هیچ فرقی میـان فلسـفه و آیـات و روایـات نیسـت جـز اختلاف تعبیر، منظور این است که معارف حقیقیه که کتاب و سنت مشتمل بر آن‌ها است و با زبان ساده و عمومی بیان شده، همان معارف حقیقیه است کـه از راه بحث‌های عقلی به دست می‌آید و با زبان فنـی و اصـطلاحات علمـی بیان شده و فرق این دو مرحلـه، همـان فـرق زبـان عمـومی سـاده و زبـان خصوصی فنی است؛ نه این‌که بیانات دینی فصیح‌تر و بلیغ‌تر است.»[۳]

نویسندگان کتاب »تاریخ فلسفه در جهان اسلام» نیز در مقدمه اثـر خود چنین اظهار عقیده می‌کنند:

۱- اسفار ۷/ ۳۲۶

۲- طباطبایی، سیدمحمّدحسین، علی و فلسفه الهی/ ۱۷

۳- طباطبایی، سیدمحمد حسین، اسلام و انسان معاصر/ ۸۵

«اکنون روشن می‌شود که فلسفه را دو هدف اساسی است... یکی هدف نظری که عبارت است از معرفت عالم وجود و تفسیر آن؛ دیگر هدف عملی که عبارت است از معرفت خیر و تعیین روش آدمی بر وفق مقتضای آن. چون فلسفه را از این ناحیه مورد توجه قرار دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که هدف آن را با هدف دین اختلافی چندان نیست، جز این‌که دین بر مبنای وحی و ایمان به آن است و فلسفه برای وصول به غایت و هدف خویش جز عقل راهنمایی نمی‌شناسد. طریق فلسفه، طریق عقلی صرف است و هیچ حقیقتی را جز آن‌که به محک عقل سنجیده شود و مورد قبول آن افتد، نمی‌پذیرد.»[1]

همتراز دانستن فلسفه با شریعت و دین، اختصاص به فیلسوفان مسلمان ندارد بلکه در بین فیلسوفان یهودی و مسیحی نیز سابقه دارد. کلمنت اسکندرانی، فیلسوف مشهور مسیحی، در کتابی که به منظور اثبات شر نبودن فلسفه نگاشته است، معرفت را بر دو گونه می‌داند: یکی معرفتی که از طریق وحی حاصل می‌شود و دیگر معرفتی که از طریق عقل طبیعی حاصل می‌شود. او موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام را حامل معرفت وحیانی می‌داند که در عهد قدیم و جدید منعکس است و فلسفه یونان را حاصل معرفت عقلی می‌داند و می‌گوید: تاریخ معرفت انسانی به مثابه دو نهر عظیم است: شریعت یهودی و فلسفه یونانی و مسیحیت از برخورد این دو نهر به وجود آمد. پس شریعت از آن یهود و فلسفه از آن یونان، و شریعت و فلسفه و ایمان از آن نصرانیّت است.[2]

---

۱ - حناالفاخوری ـ خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/ ۷

۲ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/ ۸۱

تقسیم‌بندی فلسفی عوام و خواص

علاوه بر مطالب فوق، فلاسفه مسلمان به نوعی دیگر نیز در باب نسبت فلسفه و نبوّت سخن گفته‌اند و آن این‌که انسان‌ها را به دو دسته عوام و دارای ضعف در تفکر و عقلانیت و خواص برخوردار از تعقل و اندیشه تقسیم کرده و آن‌گاه به تشریح ضرورت نبوّت برای عوام و بی‌نیازی خواص از آن، پرداخته‌اند:

«ابن سینا معتقد است، آنچه پیغمبران به عنوان توحید پروردگار مطرح کرده‌اند و مردم را به قبول آن دعوت می‌نمایند، چیزی جز این نیست که خداوند ـ تبارک و تعالی ـ واحد است و از هرگونه نقص و عیب منزه و مبرّاست و به جمیع صفات کمال و اسماء جمال و جلال نیز موصوف و موسوم است؛ امّا مسائلی از قبیل آنچه در کتب حکمای الهی آمده و خداوند را از هرگونه کم و کیف و جنس و جهت و مکان و حیّز، مجرد و معرّا معرفی می‌کند، برای فهم عامه مناسب نیست و نمی‌توان آن‌ها را برای عموم مردم مطرح ساخت. کسی که به عوام مردم می‌گوید، خداوند نه در داخل عالَم است ونه در خارج آن، جز این‌که ذهن آنان را پریشان کند، کار دیگری انجام نمی‌دهد. اگر پیغمبران در کار دعوت به توحید با این‌گونه مسائل با مردم سخن می‌گفتند، هرگز موفق نمی‌شدند، زیرا فهم این مسائل برای مردم سنگین است و ذهن آنان را خسته و پریشان می‌سازد. به همین جهت است که پیغمبران برای دعوت مردم به توحید، به سخن کوتاه و اجمالی خود بسنده کردند و شرح و تفصیل این

مسائل را به عقول و خرد اهل ذکاوت واگذاشتند.»[۱-۲]

از مطلب فوق چنین بر می‌آید که انبیاء، مأمور هدایت عوام با مطالبی ساده و مجمل هستند، اما خواص و اهل ذکاوت، در امر هدایت به خرد و عقول خودشان احاله شده‌اند.

از دیدگاه علامه طباطبایی نیز که در صفحات پیشین گذشت، چنین بر می‌آید که معارف قرآن و عترت با زبان ساده و عمومی برای مردم عوام بیان شده است، و همین معارف برای خواص و فیلسوفان از راه بحث‌های عقلی به دست می‌آید و با زبان فنی و اصطلاحات علمی بیان می‌شود.

در رسائل اخوان الصفاء ــ که شدیداً متأثر از فلسفه بودند ــ نیز به نوعی دیگر مطلب فوق مطرح شده است:

«الشریعة طبّ المرضی و الفلسفة طبّ الاضحاء؛ شریعت، طب بیماران ولی فلسفه طب مردم سالم و تندرست است.»[۳]

ملاصدرا و اعلام بی‌نیازی اهل بصیرت از حجت بیرونی

ملاصدرا نیز در توضیح حدیث »حجةالله علی العباد النبی صلی الله علیه و آله و الحُجّة فیما بین العباد و بین الله العقل» (حجت خدا بر

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۱۲۷ (به نقل از ابن سینا، رسالة اضحویه، چاپ مصر، ۱۹۴۹، ص ۴۵)

۲- ابن رشد از فیلسوفان برجسته مشّایی، معجزات انبیاء را جز برای اقناع عوام مردم مفید و مؤثر نمی‌داند (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۲۲۰)

۳- ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام۲/ ۱۴۴ (به نقل از ابوحیان توحیدی، الامتاع و الموانسة۲/ ۱۱)

بندگان پیغمبر صلی الله علیه و آله ولی حجت میان بندگان و خداوند عقل است)، مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند که یک دسته اهل بصیرت‌اند و دسته دیگر اهل حجاب به شمار می‌آیند؛ آن‌گاه می‌گوید، کسانی که اهل بصیرت نیستند، حجت آن‌ها حجت خارجی (پیغمبر) است، زیرا شخص نابینا برای پیمودن راه همواره به یک راهنمای بیرونی نیازمند است ولی کسانی که از بصیرت باطنی برخوردارند، به راهنمای بیرون از خود نیازمند نیستند. [۱]

واقف و سائر

ملاصدرا در شرح حدیثی دیگر از اصول کافی، اهل دیانت و مذهب را به دو دسته واقف و سائر تقسیم کرده و سپس می‌گوید:

«واقف کسی است که در آستانه صورت متوقف مانده و باب عالم معنی و ملکوت به روی او گشوده نشده است. کسی که در این مرحله مانده است، ناچار اهل تقلید خواهد بود. در مقابل واقف، سائر به کسی اطلاق می‌شود که از عالم صورت به عالم معنی مسافرت کرده و از تنگنای جهان محسوسات به عالم وسیع و گسترده معقولات راه یافته است. او سپس سائر را نیز به دو قسم متمایز «سیّار» و «طیّار» تقسیم نموده و معتقد است، سیار کسی است که با دو پای شرع و عقل در طریق عالم آخرت گام بر می‌دارد ولی طیّار به کسی اطلاق می‌شود که با دو بال عرفان و عشق در فضای حقیقت به پرواز در آمده و به عالم بی‌پایان

---

۱ - همان۳/ ۳۲۰، به نقل از شرح اصول کافی / ۵۶۸

ربوبیت و معدن الوهیّت راه می‌سپارد.»[۱]

ملاصدرا و کفایت عقل پس از ختم نبوت

اما ملاصدرا عجیب‌ترین حرف خود را در این زمینه، در شرح حدیث بیست و یکم ابراز داشته است. او در اینجا از کفایت عقل پس از ختم نبوت و عدم نیاز مردم در آخرالزمان به معلم بیرونی، سخن گفته است:

«همان گونه که ذکر شد، صدرالمتألهین با استناد به روایات صادره از ائمه به معصومین علیهم السلام این نتیجه رسیده است که عقل حجت باطنی خداوند است و پیغمبران حجت‌های ظاهری حق‌اند که اطاعت آن‌ها برای مردم لازم و ضروری است. این فیلسوف از سوی دیگر به روشنی می‌داند که رشته نبوت و پیغمبری پس از وفات حضرت محمد صلی الله علیه و آله برای همیشه قطع شده و دیگر هرگز پیغمبری مبعوث نخواهد شد. به این ترتیب با رحلت پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله حجت ظاهری دیگر وجود نخواهد داشت و مردم نیز نیازمند به حجت ظاهر نخواهند بود. آنچه برای خلق همیشه باقی است و راه سعادت را به آنان می‌نمایاند، حجّت باطن است. به نظر صدرالمتألهین، در آخرالزمان مردم به معلم و راهنمای بیرونی نیازمند نیستند بلکه به جای معلم بیرونی از معلم درونی و راهنمای باطنی استفاده کرده و در پرتو هدایت او حرکت خود را به سوی مقصد ادامه می‌دهند.»[۲]

۱- همان۳/ ۳۱۹

۲- همان۲/ ۳۴۳ (به نقل از شرح اصول کافی/ ۵۶۷)

آقای دکتر دینانی در ادامه نقل نظر ملاصدرا در باب بی‌نیازی انسان‌ها از حجت ظاهری در آخرالزمان، می‌افزاید:

«آنچه صدرالمتألهین در باب اهمیت و کفایت عقل پس از ختم نبوت و پیغمبری ابراز داشته، به نوعی در سخنان اندیشمند معروف، اقبال لاهوری انعکاس یافته است. به نظر می‌رسد، این اندیشمند پاکستانی با کتاب شرح اصول کافی صدرالمتألهین تا حدودی آشنایی داشته است. صدرالمتألهین در پایان شرح حدیث بیست و یکم به نکته‌ای اشاره کرده که نشان می‌دهد، منظور او از آنچه در باب عقل ابراز داشته است، عقل مربوط به صنعت و تکنیک نیست. او می‌گوید، در دوره آخرالزمان، نفوس مردم به مرحله‌ای از تعالی و تکامل می‌رسد که به معلم بیرون از خود نیازمند نبوده و با الهام عینی و راهنمای داخلی به مقصود دست می‌یابند. از این سخن می‌توان دریافت که این فیلسوف متألّه به رشد و تکامل معنوی انسان سخت معتقد بوده و چنین می‌اندیشد که انسان در آخرالزمان به اوج معنوی خود نائل می‌گردد.»[1] جالب است بدانیم که سخن اقبال لاهوری در باب بی‌نیازی انسان‌ها در آخرالزمان از نبوت، سخت مورد انتقاد شهید مطهری قرار گرفته است.[2]

تبیین فلاسفه از ماهیت وحی و نبوت

نکته دیگری که باید در موضوع نسبت فلسفه با نبوت مورد توجه قرار گیرد، کیفیت تبیین فلاسفه از مسأله وحی و نبوّت است. از آنجا که

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۳۲۲

۲- مطهری، مرتضی، وحی و نبوت/ ۵۶-۴۴

فلسفه در پی فهم و تحلیل همه امور و حقایق عالم با ظرف محدود عقل و ذهن انسانی است، لذا در تبیین بسیاری از امور غیبی و ملکوتی گریزی از آن ندارد که این امور را تا سطح این ظرف تنزل دهد و آن‌ها را از محتوای حقیقی و متعالی خود تهی نماید:

«فارابی ضمن این‌که هماهنگی حکمت و شریعت را انکار نمی‌کند، معارف شرعی را تأویل عقلی کرده و معتقد است، نبوّت یک خصیصه خارق‌العاده است که شخص پیغمبر از طریق قوه متخیله با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و در این اتصال، معارف الهی به‌طور مباشرت برای وی منکشف می‌گردد. ابن سینا نیز نبوّت را یک خصیصه فوق‌العاده می‌داند که پیغمبر به عقل فعّال اتصال پیدا می‌کند، ولی او از قوه متخیله سخن به میان نمی‌آورد. ابن‌سینا استعداد اتصال به عقل فعال را در شخص پیغمبر، نوعی «حدس» نامیده که به‌واسطه قدرت و توانایی، نیازمند واسطه و تعلیم نیست. عین عبارت ابن‌سینا در این باب چنین است: «و هذا الاستعداد قد یشتدّ فی بعض الناس حتی لایحتاج فی أن یتصل بالعقل الفعّال ألی کبیر شیء و ألی تخریج و تعلیم»[۱] همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، ابن سینا این استعداد را در برخی مردم نیرومند دانسته که در اتصال به عقل فعال نیازمند واسطه و تعلیم نمی‌باشد. او این اتصال را نوعی حدس نامیده که با عقل قدسی به ظهور می‌رسد.»[۲-۳]

۱- ابن‌سینا، النجاة/ ۱۶۷

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۱/ ۲۵۰

۳- ابن سینا در تبیین معجزه نیز همین رویکرد را دارد: «شیخ الرئیس ابن سینا معتقد است، همان‌گونه که نفس ناطقه در حالات عادی و طبیعی روی اعضا و جوارح جسمانی اثر

ملاصدرا در تبیین امکان عقلانی نبوّت و اعجاز چنین می‌نویسد:

«فرد بیمار اگر سلامتی را به خود تلقین نماید، چه بسا بهبود یابد و شخص سالم اگر بیماری را به خود تلقین نماید، ممکن است بیمار شود. چشم زخم بدون ابزاری جسمانی تأثیر خود را بر جای می‌گذارد. طبیبان حاذق گاه با امور روانی و ذهنی بیماران خود را مداوا می‌کنند و... حال وقتی این امور بر تو ثابت شد، دیگر برایت سهل است که نبوّت‌ها را تصدیق نمایی، چرا که بعید نیست نفس انسانی به مرتبه‌ای از شرافت و قدرت برسد که بیماران را شفا دهد؛ بدکاران را ناخوش کند و جسمی را به جسم دیگری تبدیل نماید؛ تا آنجا که غیر آتش را به آتش تبدیل نماید؛ با دعایش باران ببارد و محلّی را سرسبز نماید و یا آن‌که ایجاد زلزله و فرورفتگی نماید و...»[1]

علامه حلّی (م۷۲۶هـ) در کتاب »الاسرار الخفیّة فی العلوم العقلیة» در مبحث نبوت می‌نویسد:

«مبحث نبوّت بنابر قواعد اسلامی این‌گونه تقریر می‌شود که خداوند متعال قادر بر هر مقدوری و عالم بر هر معلومی است و شکافتن افلاک نیز [برای نزول فرشته وحی بر پیامبر و یا معراج رفتن پیامبر، برخلاف رأی فلاسفه] جایز بوده و از محالات نیست و خداوند متعال در نهایت حکمت عمل می‌کند و بی‌نیاز مطلق است... اما نبوّت بنابر رأی فلاسفه

می‌گذارد، در برخی از حالات غیرعادی نیز می‌تواند به مرحله‌ای نائل گردد که از نقص هیولانی رها شود و در عالم هستی تصرف نماید. اتصال نفس ناطقه به عالم دیگر در برخی از حالات غیرعادی، نوعی معجزه شناخته می‌شود که عقل عادی افراد بشر نمی‌تواند حقیقت آن را ادراک کند.» (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۲۲۰)

۱ - ملاصدرا، اسفار۲/ ۱۸۴

چنین است که تصورات نفسانی، گاهی منشأ بروز حوادثی عینی و بـدنی می‌شوند؛ مثل آن‌که تصور جبروت خداوند موجب لرزش بدن می‌شـود و یا آن‌که اگر کسی صورتی نیکو را در ذهن خـود تصـور نمایـد، موجـب برانگیختن شوق و انفعال بعضی از اعضای او می‌شود، حال وقتـی چنـین امری جایز و ممکن باشد، پس ممکن است که نفسی قـوی [نبـی] یافـت شود که تصوراتش بدون سببی مادی و جسـمانی منشـأ بـروز حـوادثی [دریافت وحی و انجام معجزه] در این عالم مادی شود.»[۱]

روشن است که تنزّل مسأله نبوّت در حدّ ارتباط قوّه خیال بـا عقـل فعال، چقدر با معارف قرآنی در زمینه ماهیت نبوّت و امامت بیگانه است؛ ضمن آن‌که از نظر فلاسفه، اتصال با عقل فعال، منحصر به افرادی خـاص نبوده و افرادی غیر از انبیا نیز می‌توانند به این اتصال نائل شوند:

«فارابی... به تبیین نبوت بر پایه مبانی عقلی و شرح و تفسیر علمی آن پرداخت... فارابی به این قائل می‌گردد که شخص به مدد خیال قـادر است با عقل فعال متحد شود؛ لکن چنین قدرتی، تنها در دسـترس افـراد ممتاز و برگزیده است. به عقیده او، عقل فعال سرچشمه نوامیس الهـی و الهامات و همان‌گونه که در مبانی اسلامی آمـده اسـت، تقریبـاً شـبیه بـه فرشته حامل وحی (جبرئیل) است. خلاصه در حد پیغمبـر یـا فیلسـوف است که با عقل فعال متصل شود. این اتصال در مـورد پیغمبـر بـه مـدد تخیل و در مورد فیلسـوف از راه تفکـر و تعمـق صـورت مـی‌پـذیرد و می‌توان دریافت که هر دو متفقاً از یک سرچشـمه سـیراب مـی‌شـوند و دانش خود را از عالم بالا کسب می‌کنند. در واقع، حقیقت دینی و حقیقت

---

۱ - علامه حلّی، الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیه/ ۵۷۴

فلسفی هر دو پرتوی از انوار الهی است که از راه تخیل یا مشاهده و تعمق حاصل می‌شود. نظریه نبوت فارابی، علاوه بر شرق و غرب، در تاریخ قرون وسطی و جدید نیز تأثیری مسلّم داشت. ابن سینا با ایمان تمام به آن گروید و تتبعات وی در این زمینه کاملاً شبیه به کار فارابی است.»[۱]

فارابی در نظریه مدینه فاضله خود، درباره ویژگی‌های رئیس مدینه معتقد است:

«رئیس باید قوی و مصمم و هوشیار و شیفته دانش و حامی عدل باشد و خود را به مرتبه عقل فعال که به مدد آن به وحی و الهام دست خواهد یافت، ترقی دهد... اتحاد و اتصال با عقل فعال از دو راه یعنی نظاره (مشاهده) و الهام میسر است. وقتی نفس به دریافت نور الهی نائل شود، از

۱- م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۶۵۸، علامه طباطبایی درباره ماهیت وحی، از نگرش فلسفی فاصله می‌گیرد و می‌نویسد: «شعور وحی نزد ما مرموز بوده و نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم و چگونگی رسیدن به حقایق را نیز نمی‌فهمیم.» (المیزان۱۵/ ۷)

شهید مطهری نیز مشابه همین نظر را دارد. وی می‌گوید: «هیچ ضرورتی ندارد که حتماً بگوییم ما باید حقیقت و کنه و ماهیت وحی را درک کنیم، آخرش هم یک توجیهی بکنیم و بگوییم همین است و غیر از این نیست. ما باید به وجود وحی ایمان داشته باشیم، لازم نیست بر ما که حقیقت وحی را بفهمیم؛ اگر بفهمیم، یک معرفتی بر معرفت‌های ما افزوده شده است و اگر نفهمیم، جای ایراد به ما نیست، به جهت این‌که یک حالتی است مخصوص پیغمبران که قطعاً ما به کنه آن پی نمی‌بریم؛ ولی چون قرآن وحی را عمومیت داده در اشیای دیگر، شاید به تناسب آن انواعی از وحی که می‌شناسیم، بتوانیم تا اندازه‌ای آن وحی‌ای را که با آن از نزدیک آشنایی نداریم، که وحی نبوت است، توجیهی بکنیم؛ و اگر نتوانیم توجیهی بکنیم، از خودمان حتی گله‌مند نیستیم، چون یک امری است ما فوق حد ما و یک مسأله‌ای است که از مختصات انبیاء بوده است.» (مطهری، مرتضی، نبوت/ ۷۸-۷۷)

راه تتبع و تجسس به مرتبه عقل مستفاد تعالی می‌یابد و تنها ارواح مقدسه حکما و فلاسفه یعنی کسانی که قادرند از راه غیب به «عالم نور» پیوسته، به مشاهده آن بپردازند، به این مرتبه نائل می‌شوند... بدین ترتیب، حکیم به مدد مطالعات نظری مستمر با عقل فعال متحد می‌شود. این اتحاد و اتصال از راه خیال نیز میسر است چنان‌که در مورد پیغمبران اتفاق می‌افتد؛ زیرا وحی و الهامی که به پیغمبران می‌رسد، معلول تخیل است.»[۱]

و البته برخی فلاسفه از جمله فارابی، ابن رشد و ابن طفیل تصریح کرده‌اند که معارف عقلی و حقایق برهانی، بر آنچه از طریق وحی می‌رسد ترجیح داشته و مقام فیلسوف برتر از مقام نبی است.[۲]

ماهیت وحی از دیدگاه ابن عربی

در ادامه این بحث مناسب است اشاره‌ای نیز به دیدگاه ابن عربی ــ که مورد تکریم بسیاری از فلاسفه به‌ویژه ملاصدرا و دیگر فیلسوفان صدرایی است ــ در مورد حقیقت وحی داشته باشیم.

به نوشته کتاب تاریخ فلسفه در اسلام «ابن عربی در بحث از مسأله کشف و وحی، مؤکداً همه عوامل فوق طبیعی خارجی را انکار می‌کند و به نظر وی، وحی و کشف، امری منبعث از ذات انسان است. عین عبارت ابن

---

۱ - همان/۶۵۶-۶۵۵، همچنین ر.ک به: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۳۴۹. دکتر دینانی نیز بر این باور است که فارابی بیشتر اوقات خود را در تأملات عقلی صرف کرده و در اثر تفکر دائم به مرحله عقل مستفاد [مقام اتحاد با عقل فعّال] نائل آمده است. (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۳/ ۲۹۶)

۲ - ر.ک به: فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، ترجمه دکتر حسن ملکشاهی/۱۰۴-۱۰۰، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۲۵۰، حکمت و اندیشه دینی/۴۰

عربی چنین است: «اگر صاحب کشفی صورتی را مشاهده کند که معارفی را که نزد وی نبوده است به وی القاء نماید و چیزی را که پیش از آن در دست نداشته است به وی عطا کند، آن صورت عین اوست و غیر او نیست. پس میوه حقایق و علوم را از درخت استعداد خود چیده است، چنان که صورتی که از وی در مقابل جسمی شفاف و صیقل یافته ظاهر می‌شود، غیر او نتواند بود». بنابراین کشف و وحی حاصل فعالیت نفس انسان است، هنگامی که همه قوای روحانی آن فراهم آید و به سوی ایجاد مطلوب متوجه شود. وحی و کشف منبعث از یک فاعل خارجی یا حاصل فعالیت ذهن انسان، چنان که نزد ما متعارف است، نیست. بنابراین چیزی که به نظر می‌رسد، چون یک «متعلق بیرونی« معرفت را به ارباب کشف و عیان القاء می‌کند، در حقیقت امر، چیزی جز نوعی القای ذات خود صاحب کشف نیست. هنگامی که ابن عربی منشأ خارجی وحی و کشف را انکار می‌کند، اصلاً دچار تعارض و تناقض نمی‌شود، زیرا به نظر وی، انسان مثل هر چیز دیگر، به یک اعتبار موجود الهی است. پس فرض اثنینیّت فاعل الهی وحی و قابل انسانی معرفت، هیچ ضرورتی ندارد.»[۱]

وحی و برهان

از دیگر نکات قابل تأمّل در منطق ارسطویی و به تبع آن فلسفه این است که مضامین و منقولات وحیانی، در زمره، مقبولات[۲] قرار داشته و از

۱- تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۵۶۸ و ۵۹۹ به نقل از فصوص الحکم / ۶۶

۲- مقبولات از نظر فلسفه و منطق، قضایایی است که از روی تقلید از کسی که مورد اعتماد است، پذیرفته شود. منشأ اعتماد به اشخاص یا امر آسمانی است مانند پیامبر و

دایره برهانیّات (یعنی اموری که قبول آن‌ها از نظر عقل واجب است) خارج‌اند. از این منظر، مبادی برهان عبارت‌اند از: اوّلیات، محسوسات، مجرّبات، حدسیات، متواترات و فطریات.[۱]

امام معصوم و یا عقل و کاردانی افراد مانند حکماء و بزرگان و دانشمندان علوم مختلف و... نیز مانند اشعار شعرا و ضرب المثل‌هایی که بدون این‌که معلوم باشد که اصلاً از کیست، مورد قبول مردم است و مانند احکام فقهی که از روی تقلید از مجتهدان پذیرفته می‌شود... منشأ اعتقاد به قضایای مقبوله، اعتماد به دیگران و تقلید از آنهاست و در همین مورد است که مقبولات با یقینیات متفاوت است» (مظفر، محمدرضا، منطق/ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی/ ۳۴۴)

۱- ر.ک به: منطق مظفر/ ۳۱۶

جایگاه نبوّت از منظر قرآن و عترت

دقّت در نگاه فلسفه و فیلسوفان به مسأله وحی و نبوّت، شاید بیش از هر موضوع دیگر، عمق تعارض فلسفه را با دیانت واضح نماید، چرا که اساساً دیانت چیزی جز نبوّت نیست و بالطبع هرگونه نقض، نفی و یا تضعیف و به حاشیه راندن نبوّت، بالمأل به دیانت مربوط می‌شود و از همین رو باید تلاش برای جمع بین دیانت و فلسفه را از بی‌معناترین کارها دانست.

اکنون باید به سراغ تبیین جایگاه و اهمیت مسأله »نبوّت» و به تبع آن «ولایت» از منظر قرآن و عترت رفته، تا عمق فاصله فلسفه با اسلام آشکارتر شود:

۱. سخن فلاسفه در باب همترازی عقل با وحی و نبوّت و فیلسوف با نبی و طرح این مسأله که فلسفه و نبوّت دو طریقی هستند که به نتایج واحد منتهی می‌شوند و آنچه انبیاء با وحی در می‌یابند، فلاسفه با عقل بدان می‌رسند، در تعارض صریح با صدها آیه و روایتی است که دلیل بعثت انبیاء و ارسال رُسل را تعلیم، تزکیه، تبشیر، انذار، هدایت، رفع اختلاف و اقامه قسط می‌دانند؛ چرا که در صورت همترازی فیلسوف با نبی، نیازی به بعثت انبیاء و ارسال رسل وجود نداشت و فلاسفه قادر

بودند، همان اهداف مورد نظر خداوند را تأمین و محقق نمایند.[۱][۲]

شیخ طوسی در تفسیر فراز «و يُعَلِّمكُم مالَم تَكونُوا تَعْلَمونَ» از آیه «كما ارسلنا فيكم رسُولاً منكم يَتْلُوا عليكم آياتنا و يزكيكم و يُعَلّمُكم الكتاب و الحكمة و يَعَلِّمُكُم ما لَمْ تَكُونُوا تعلمون»،[۲] می‌نویسد: «یعنی آنچه را که راهی برای شناخت آن جز از راه وحی نداشتید، می‌آموزد.»[۳]

فیض کاشانی نیز در تفسیر آیه فوق می‌گوید: «یعنی می‌آموزد به شما آنچه را که نمی‌توانستید با تفکّر و اندیشه‌ورزی بدان دست یابید؛ چرا که راهی برای شناخت آن‌ها جز وحی وجود ندارد.»[۴]

۲. اگر حجت باطنی (عقل)، برای هدایت انسان کافی بود، نباید خداوند عذاب کفّار و اتمام حجّت با آن‌ها را موقوف به بعثت انبیاء و رسولان نماید، در حالی که چنین نیست و تنها با بعثت انبیاء و رسولان است که حجت، کامل و تمام می‌شود:

۱. و ماكنّا مُعَذِّبين حتّى نَبْعَثَ رسُولا[۵]

ـ ما مردمی را عذاب نمی‌کنیم مگر آن‌که رسولی را برای هدایت و

۱- ر.ک. به قرآن: بقره/۱۱۹و۱۵۲و۲۱۳، آل عمران/۱۶۴، جمعه/۲، نحل/۳۶، ابراهیم/۴و۵، حدید/ ۲۵، سبا/۲۸، احزاب/۴۵، آل عمران/ ۸۱، مائده/ ۶۷،۹۲، انفال/۲۴، نور/ ۵۴ و...

۲- بقره/ ۱۵۱

۳- شیخ طوسی، تبیان۲/ ۳۰

۴- فیض کاشانی، الصافی۱/ ۲۰۲

۵- اسراء/ ۱۵

اتمام حجت با آن‌ها بفرستیم.

۲. ولو اَنا اَهلکناهُم بعذاب من قَبْله لَقالُوا رَبَنا لولا اَرْسَلْتَ الینا رسولا فَنَتبعَ ایاتک منْ قَبل اَنْ نَذلَّ و نخزی[1]

ـ اگر ما آن‌ها را پیش از آن [آیات بینّات] با عذابی نابود می‌کردیم، بی‌شک می‌گفتند، خدایا چرا برای ما رسولی نفرستادی تا قبل از آن‌که خوار و هلاک شویم، از آیات تو پیروی نماییم.

۳. رسُلاً مبشرین و منذرین لئلا یَکَوُنَ للنّاس عَلَی اللّه حجّة بعد الرّسُل[2]

ـ رسولانی بشارت‌آور و بیم‌دهنده فرستادیم تا مردم را پس از آن‌ها حجتی بر مژده‌آور خداوند نباشد.

۴. رسول الله صلی الله علیه و آله: بَعَثَ الیهم الرُّسُل لتَکوُنَ لَهُ الحُجّةُ البالغة علی خَلْقه ویکونَ رَسُلُه الیهم شُهُداء علیهم و ابْتَعَث فیهم النبیین مبشرین و منذرین لیَهْلکَ مَنْ هَلَک عن بَیّنه و یَحْیی مَن حَیَّ عن بَیّنَة[3]

ـ رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله: خداوند رسولان را فرستاد تا حجتی روشن و گویا بر مردم داشته باشد و رسولان نیز گواه بر آن‌ها باشند و پیامبرانی بشارت‌آور و برحذر دارنده در میان مردم برانگیخت تا آن‌که هلاک می‌شود و آن‌که نجات می‌یابد، براساس دلیل

۱- طه/۱۳۴-۱۳۳

۲- نساء/ ۱۶۵

۳- توحید صدوق/ ۴۵

[اتمام حجت] باشد.

۵. الامام صادق علیه السلام: اَنّه سَأَلَهُ رَجُلٌ فقال: لأیِّ شَیء بَعَثَ اللّه الانبیاء و الرُسل الی الناس؟ فقال: لئَلّا یَکُوُنَ للنّاس علی اللّه حُجّةً من بَعْد الرُّسُل ولئَلایقولوُا: ما جاءَ نا منْ بشیر وَ لانذیر و لتَکُونَ حُجِّةَ اللّه علیهم اَلا تَسْمَعُ اللِّهَ ــ عَزَو جَلَ ـ یقول حکایَةً عن خَزَنة جَهَنِّمَ و احتجاجُهم علی اهل النّار بالانبیاء وَ الرُّسُل: اَلَمْ یأتکُم نذیر[1]

ـ مردی از امام صادق علیه السلام پرسید، دلیل بعثت انبیا و رسولان برای مردم چیست؟ امام علیه السلام فرمود: بدان خاطر که بعد از انبیا و رسولان دلیلی برای مردم جهت عذر آوردن در برابر خداوند نمانند و نگویند که چرا بشارت‌آور و بیم‌دهنده‌ای سراغ ما نیامد و خداوند نیز بر آن‌ها حجت را تمام کرده باشد. آیا این آیت قرآن را نشنیده‌ای که از زبان نگهبانان جهنم خطاب به دوزخیان گفته می‌شود، مگر برای شما پیامبر و بیم‌دهنده‌ای نیامد که شما جهنمی شدید؟

۳ـ مروری بر احادیث و روایاتی که در باب لزوم و ضرورت وجود حجّت،اعم از نبی و امام علیه السلام در میان مردم، بیان شده است، بیش از هر چیز دیگر بیانگر بیگانگی عمیق تفکر فلسفی با آموزه‌های دینی در مسأله نبوت و امامت است. از منظر این روایات، نه تنها وجود حجّت و راهبر معصوم (نبی یا امام) برای هدایت دینی و دنیایی انسان‌ها ضروری است، بلکه اساساً قوام عالم و زمین در گرو وجود حجت خدا است و عالم لحظه‌ای از حجّت خالی نخواهد بود و مردم چه عوام و چه خواص، هیچ‌گاه به حال خودشان رها نخواهند شد. به احادیث زیر بنگرید:

---

۱ - بحارالانوار۱۱/ ۳۹

الامام صادق علیه السلام:

۱. عن یونس بن یعقوب قال: کان عند ابی عبد الله ـ علیه السلام ـ جماعة من اصحابه فیهم هشام بن الحکم وهو شاب فقال ابو عبد الله ـ علیه السلام ـ یا هشام الا تخبرنی کیف صنعت بعمرو بن عبید وکیف سالته؟ فقال هشام: یا ابن رسول الله انی اجلک واستحییک ولا یعمل لسانی بین یدیک، فقال ابو عبد الله: اذا امرتکم بشی فافعلوا. قال هشام: بلغنی ما کان فیه عمرو بن عبید وجلوسه فی مسجد البصرة فعظم ذلک علی فخرجت الیه ودخلت البصرة یوم الجمعة فاتیت مسجد البصرة فاذا انا بحلقة کبیرة فیها عمرو بن عبید وعلیه شملة سوداء متزر بها من صوف، وشملة مرتد بها والناس یسالونه، فاستفرجت الناس فافرجوا لی، ثم قعدت فی آخر القوم علی رکبتی ثم قلت: ایها العالم انی رجل غریب تاذن لی فی مسالة؟ فقال لی: نعم، فقلت له: الک عین؟ فقال یا بنی ای‌شی هذا من السوال؟ وشی تراه کیف تسال عنه؟ فقلت هکذا مسالتی فقال یا بنی سل وان کانت مسالتک حمقاء قلت: اجبنی فیه قال لی سل قلت الک عین؟ قال: نعم قلت: فما تصنع بها؟ قال: اری بها الالوان والاشخاص، قلت: فلک انف؟ قال: نعم قلت: فما تصنع به؟ قال: اشم به الرائحة قلت: الک فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: اذوق به الطعم، قلت: فلک اذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: اسمع بها الصوت، قلت: الک قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: امیز به کلما ورد علی هذه الجوارح والحواس، قلت: او لیس فی هذه الجوارح غنی عن القلب؟ فقال: لا، قلت: وکیف ذلک وهی صحیحة سلیمة، قال: یا بنی ان الجوارح اذا شکت فی شی شمته او راته او ذاقته او سمعته، ردته الی القلب فیستیقن الیقین ویبطل الشک، قال هشام: فقلت له: فانما اقام الله القلب لشک الجوارح؟ قال: نعم، قلت: لابد من القلب والا لم تستیقن

الجوارح؟ قال: نعم، فقلت له: یا ابا مروان فـالله ـ تبـارک و تعـالی ـ لـم یترک جوارحک حتی جعل لها اماما یصحح لها الصـحیح ویتـیقن بـه مـا شک فیه ویترک هذا الخلق کلهم فی حیرتهم وشکهم واختلافهم، لا یقـیم لهم اماما یردون الیه شکهم وحیرتهم، ویقیم لک امامـا لجوارحـک تـرد الیه حیرتک وشکک؟ ! قال: فسکت ولم یقل لی شیئا. ثم التفت الی فقال لی: انت هشام بن الحکم؟ فقلت: لا، قال: امن جلسائه؟ قلت: لا، قال: فمن این انت؟ قال: قلت: من اهل الکوفة قال: فانت اذا هـو، ثـم ضـمنی‌الیـه، واقعدنی فی مجلسه وزال عن مجلسه وما نطق حتی قمت، قال: فضحک ابو عبد الله ـ علیه السلام ـ و قال: یا هشام من علمک هـذا؟ قلـت: شـی اخذته منک والفته، فقال: هذا والله مکتوب فی صحف ابراهیم و موسی[1]

ـ جمعی از یاران امام صادق و از جمله هشام بن حکـم در محضـر امام صادق علیه السلام بودند. امام علیه السلام از هشام پرسید، مـاجرای گفت‌وگویی که با عمرو بن عبید داشتی، چه بود؟ هشام عـرض کـرد: ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله زبانم قاصـر از ایـن اسـت کـه در برابرتان سخن بگویم، شرم و حیاء مانعم می‌شود؛ امام علیه السلام فرمود: هرگاه به شما فرمانی دادیم، اجابت کنید؛ هشام گفت: مـن از موقعیـت و مجلس درسی که عمر و بن عبید در مسجد بصره به هم زده بـود، مطلـع شدم و این بر من گران آمد، لذا روز جمعه در جلسه عمـروبن عبیـد در حالی که حلقه بزرگی از شاگردان گرد او جمـع شـده بودنـد و او جامـه پشمین سیاهی به کمر و ردایی بر دوش داشت، حاضر شـدم و در صـف آخر دو زانو نشستم و سپس خطاب به عمرو گفتم: من غریبم و سؤالی از

---

۱ - کافی ۱/ ۱۶۹

شما دارم، اجازه هست!

ـ آری بپرس.

ـ آیا چشم داری؟

ـ پسر جان! این چه سؤالی است، مگر نمی‌بینی؟

ـ سؤال من همین است.

ـ بپرس، اگر چه سئوالت احمقانه است.

ـ آیا چشم داری؟

ـ بله، چشم دارم!

ـ با آن چه می‌کنی؟

ـ رنگ‌ها و اشیاء و اشخاص را می‌بینم.

ـ بینی هم داری؟

ـ بله!

ـ با آن چه می‌کنی؟

ـ بوها را استشمام می‌کنم.

ـ دهان هم داری؟

ـ بله!

ـ با آن چه می‌کنی؟

ـ غذاها را می‌چشم.

ـ گوش هم داری؟

ـ بله، و صداها را با آن می‌شنوم!

ـ قلب چی؟ و با آن چه می‌کنی؟

ـ بله؛ قلب هم دارم؛ با قلبم هر آنچه را که با حواس و اعضایم در می‌یابم، وارسی می‌کنم تا مرتکب خطایی نشوم.

ـ آیا جوارح، شما را از قلب بی‌نیاز نمی‌کند؟

ـ نه!

ـ چرا؛ مگر نه این‌که حواس و جوارح شما سالم هستند؟

ـ نه پسرم! هرگاه جوارح و حواس در آنچه بوییده یا دیده یا چشیده و یا شنیده‌اند، شک کنند، آن را به قلب ارجاع می‌دهند تا شکشان بر طرف شود.

ـ پس خداوند قلب را برای برطرف کردن تردید از جوارح ما قرار داده است و اگر قلب نبود، جوارح و حواس ما به یقین دست نمی‌یافتند؟

ـ بله، همین طور است.

ـ ای ابا مروان (عمر و بن عبید)، در حالی که خداوند ـ تبارک و تعالی ـ اعضا و جوارح تو را به حال خودشان رها نکرد و برای آن‌ها امام و پیشوایی قرار داد که شک و تردیدهای آن‌ها را برطرف نماید، آیا معقول است که مردم را به حال خود در حیرت و شک و اختلاف رها کند و برای آن‌ها امامی که شک و حیرتشان را برطرف نماید، قرار ندهد؟

هشام ادامه داد: عمرو ساکت شد و هیچ نگفت، سپس رو به من نمود و گفت: تو هشام بن حکمی؟ گفتم: نه!

ـ از دوستان او هستی!

ـ نه!

ـ بالاخره کی هستی؟

ـ کوفی هستم.

ـ بله، پس خود هشامی!

آن‌گاه من را پیش خود نشاند و جلسه درسش را تمام کرد و تا من برنخاستم، دیگر سخنی نگفت.

امام صادق علیه السلام تبسّمی کرد و فرمود: هشام! از کی این مطالب را آموختی؟ هشام گفت: از شما آموخته‌ام. امام علیه السلام

فرمود: سوگند به خدا که این مطلب در کتاب موسی و ابراهیم نیز مکتوب است.

۲. ان الله اخذ ضغثا من الحق و ضغثا من الباطل فمغثهما ثم اخرجهما الی الناس، ثم بعث انبیاء یفرقون بینهما، فعرفها الانبیاء و الاوصیاء فبعث الله الانبیاء لیفرقوا ذلک... ولو کان الحق علی حده و الباطل علی حده کل واحد منهما قائم بشانه ما احتاج الناس الی نبی و لا وصی، ولکن الله خلطهما و جعل یفرقهما الانبیاء و الائمه علیهم السلام من عباده[1]

ـ خداوند پاره‌ای از حق و پاره‌ای از باطل را بر گرفت و آن‌ها را در هم آمیخت، سپس آن را به مردم ارائه نمود. آنگاه پیامبران را برانگیخت تا بین حق و باطل جدایی اندازند. اگر حق و باطل روشن و به سهولت قابل تشخیص بودند، مردم نیازی به پیامبران و اوصیاء نداشتند، لیکن خداوند حق و باطل را در هم آمیخت و انبیاء و ائمه علیهم السلام را مأمور جداسازی آن‌ها نمود.

۳. الحجة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق[2]

ـ حجت قبل از مردم، با مردم و بعد از مردم وجود دارد.

۴. عن الحسین بن ابی العلاء قال: قلت لابی عبد الله علیه السلام: تکون الارض لیس فیها امام؟ قال: لا، قلت: یکون امامان؟ قال: لا الا واحدهما صامت[3]

۱- بحارالانوار۴۷/ ۴۰۸

۲- همان

۳- همان/۱۷۸

ـ حسین بن ابی علاء از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: آیا هیچ‌گاه زمین بدون امام خواهد بود؟ امام علیه السلام: نه؛ سپس می‌پرسد: دو امام در زمین چه؟ امام علیه السلام: نه مگر آن‌که یکی از آن‌ها خاموش (و مطیع دیگری) خواهد بود.

۵. ان الارض لا تخلو الا وفیها امام، کیما ان زاد المومنون شیئا ردهم، وان نقصوا شیئا اتمه لهم[۱]

ـ زمین هیچ‌گاه از امام معصوم علیه السلام خالی نخواهد بود تا اگر مؤمنان بر دین افزودند، آن را رد نماید و اگر کاستند، تکمیل نماید.

۶. ما زالت الارض الا ولله فیها الحجة، یعرف الحلال والحرام ویدعو الناس الی سبیل الله[۲]

ـ پیوسته در زمین حجت خدا وجود دارد تا حلال و حرام را به مردم بشناساند و آن‌ها را به راه خدا دعوت نماید.

۷. ان الله لم یدع الارض بغیر عالم ولو لا ذلک لم یعرف الحق من الباطل[۳]

ـ خداوند زمین را هرگز بدون عالم (معصوم علیه السلام) رها نمی‌کند زیرا در آن صورت، حق از باطل شناخته نمی‌شد.

۸. عن ابی حمزة قال: قلت لابی عبد الله علیه السلام: اتبقی الارض

۱- همان/۱۷۸

۲- همان

۳- همان

بغیر امام؟ قال: لو بقیت الارض بغیر امام لساخت[۱]

ـ ابو حمزه از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: آیا هیچ‌گاه زمین بدون امام خواهد بود؟ امام علیه السلام: اگر چنین شود، زمین فرو خواهد رفت.

۹. لو بقی اثنان لکان احدهما الحجة علی صاحبه[۲]

ـ اگر فقط دو تن در زمین باشند، حتماً یکی بر دیگری حجت و امام خواهد بود.

۱۰. أن آخر من یموت الامام، لئلا یحتج أحد علی الله ـ عزوجل ـ أنه ترکه بغیر حجة لله علیه[۳]

ـ آخرین فردی که (در پایان دنیا) می‌میرد امام است، تا احدی نتواند با خداوند احتجاج کند که او را بدون حجت و راهنما رها کرده است.

۱۱. الامام الباقر علیه السلام: والله ما ترک الله ارضا منذ قبض آدم علیه السلام الا وفیها امام یهتدی به الی الله وهو حجته علی عباده، ولا تبقی الارض بغیر امام حجة لله علی عباده[۴]

ـ به خدا سوگند، زمین از عصر آدم تاکنون بدون راهبر و حجت معصوم الهی که هدایتگر مردم به سوی خدا و حجت او بر بندگانش باشد،

۱- همان

۲- همان/ ۱۷۹

۳- همان

۴- همان

نبوده است و هرگز نیز بدون حجت معصوم علیه السلام نخواهد ماند.

۱۲. الامام رضا علیه السلام: ان الحجة لا تقوم لله علی خلقه الا بامام حتی یعرف[۱]

ـ حجت خدا بر مردم جز با تعیین امامی که شناخته شود، تمام نمی‌شود.

۱۳. الامام علی علیه السلام: یا کمیل! لو لم یظهر نبی و کان فی الأرض مؤمن تقی لکان دعائه الی الله مخطئا او مصیبا بل والله مخطئا، حتی ینصه الله لذلک و یؤهله له[۲]

ـ ای کمیل! اگر پیامبری از جانب خداوند مبعوث نشده بود و در زمین مؤمنی پرهیزکار وجود داشت که مردم را به سوی خداوند دعوت می‌نمود، آیا خطاکار بود یا درستکار؟ به خدا سوگند که خطاکار بود مگر آن‌که خداوند او را شایسته نبوت و مبعوثش می‌نمود.

و اما درباره تبیین فلسفه از مسأله وحی و نبوّت و تقلیل آن به یک پدیده عادی، باید اشاره کنیم که نبوّت از منظر قرآن و عترت چند ویژگی دارد:

۱. نبوّت با انتخاب و گزینش حضرت حق ـ جل و علا ـ صورت می‌گیرد:

انّ اللّه اصطفی ادَمَ و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران عَلَی العالَمین،

---

۱ - همان/ ۱۷۷

۲ - تحف العقول/ ۱۷۵

ذرّیَة بعضُها من بعض والله سمیعٌ علیم[۱]

ـ خداوند آدم و نـوح و خانـدان ابـراهیم و خانـدان عمـران را بـر جهانیان برگزید، نسل بعضی از بعض دیگر اسـت؛ خداونـد شـنوای دانـا است.

۲. البته ویژگی‌ها و فضائل منتخب و مصطفی در این امـر مـدخلیّت دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها تسلیم در برابر خداوند ـ تبارک و تعـالی ـ است:

و من یَرْغَبُ عن ملّة ابراهیم الّا مَنْ سَفهَ نَفْسَهُ و لَقـد اصْـطفیناهُ فـی الدنیا و انّهُ فی الاخرة لَمن الصالحین، اذقال له ربُّه اَسْلمْ قال اَسْلَمتُ لرَبِّ العالمین[۲]

ـ جز سفیه و نابخرد از آیین ابراهیم روی‌گردان نمی‌شـود؛ مـا او را در دنیا برگزیدیم و در آخرت از صالحان است؛ آن‌گاه که خدایش بـه او گفت تسلیم شو، گفت: تسلیم پروردگار جهانیان هستم.

۳. اوّلین برگزیده و مصطفی، رسول گرامی اسلام صـلی الله علیـه و آله بوده است:

رسول الله صلی الله علیه و آله: کنت نبیّاً وَ الادم بین الماء والطین[۳]

ـ رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله: آن‌گاه که آدم بـین آب و گل بود، من پیامبر بودم.

۱- آل عمران/ ۳۳، و نیز ابراهیم/ ۱۱

۲- بقره/ ۱۳۱-۱۳۰

۳- مناقب ابن شهر آشوب/ ۱۸۳

۴. ارتباط نبی با خداوند نیز از طریق فرشتگان برگزیده و منتخب صورت می‌پذیرد:

اللّه یَصْطفی من الملائکة رُسُلاً و من الناس، انّ اللّه سمیعٌ بصیر[۱]

ـ خداوند رسولانی را از فرشتگان و مردم برگزید، البته خداوند شنوای بیناست.

۵. و انّهُ لَتَنزیلُ رَبّ العالمین، نَزَلَ به الروح الامین عَلی قَلْبک لتکُونَ من المنذرین[۲]

ـ قرآن فرستاده پروردگار جهانیان است که روح الامین (جبرییل) بر قلب تو نازل کرد تا از بیم‌دهندگان باشی.

۶. وَ ما ینطق عن الهوی، ان هُوَ الّا وَحْیٌ یُوحی عَلّمَهُ شدیدُ القوی[۳]

ـ رسول ما صلی الله علیه و آله از سر خود و هوا سخن نمی‌گوید. قرآن جز وحی الهی که جبرییل او را تعلیم داده است، نیست.

ـ نبی موظف به ابلاغ وحی به مردم است و مردم نیز موظّف به اطاعت از نبی و رسول هستند:

۷. وَ اَطیعُوا الله وَ اَطیعُوا الرسُول فان تَوَلّیتُم فانّما عَلی رَسُولنا البَلاغُ المبین[۴]

ـ از خداوند اطاعت کنید و از پیامبر هم اطاعت کنید که اگر

۱- حج/ ۷۵

۲- شعراء/ ۱۹۴-۱۹۲

۳- نجم/۱۰-۳

۴- تغابن/ ۱۲

روی‌گردان شوید، بدانید که بر فرستاده ما جز تبلیغ رسالت نیست.

پی‌نوشت‌ها:

[۱]. از نکات قابل توجه در آرای ابن طفیل، تبیین او از آغاز خلقت انسان و چگونگی شکل‌گیری تمدّن است. دیدگاه ابن طفیل در این مورد، مشابه دیدگاه نظریه‌پردازان مدرن و عصر جدید است که نقش خداوند را در آفرینش انسان انکار کرده و یا مسکوت گذارده و تشکیل تمدن را ناشی از عقل و تجربه مستقل بشری می‌دانند و نه تعالیم انبیای الهی علیهم السلام[1] «همان طور که مراکشی مورخ گفته است، حی بن یقظان رساله‌ای است که می‌خواهد از شروع زندگی بشر بر روی زمین، تبیینی علمی به دست دهد. ابن طفیل به عنوان مقدمه‌ای بر قصه حی بن یقظان حکایت می‌کند که آب و هوای معتدل آن جزیره غیرمسکون، به علاوه نسبت مناسبی از عناصر، موجب پیدایش خود به‌خودی نخستین انسان می‌شود. این انسان نخستین، چوبدستی را سلاح مناسبی در تنازع برای بقاء می‌یابد و از آن طریق به برتری خود بر سایر حیوانات اعتقاد پیدا می‌کند؛ اما در حقیقت، منظور از چنین آغازی، صرفاً فراهم آوردن زمینه‌ای برای نشان دادن بالندگی و رشد عقل استقرایی، مستقل از هر نوع تأثیر اجتماعی است.»[2]

[۲]: شهید مطهری می‌نویسد: «لقد ارسلنا رُسُلَنَا بالبینات و اَنزلنا مَعَهُم الکتاب و المیزان لیقوَم الناس بالقسط (که قرآن به‌طور علت غایی بیان می‌کند) یعنی ما پیغمبران را فرستادیم برای همین که عدالت در میان بشر برقرار شود، یعنی قرآن این مطلب را مسلّم گرفته است که اگر پیغمبرانی در دنیا نمی‌آمدند، عدالتی در زندگی بشر وجود نمی‌داشت.»[3]

۱- ر.ک به: نصیری، مهدی، اسلام و تجدّد

۲- تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۷۵۹، همچنین ر.ک به: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام/۲/ ۱۰۹

۳- مطهری، مرتضی، نبوت/ ۶۵

بخش چهارم:

خاستگاه علم و حکمت

خاستگاه یونانی فلسفه

درباره خاستگاه یونانی فلسفه اسلامی[۱] (اعم از مشّایی یا اشراقی) بـین موافقان و مخالفان فلسفه، اتفاق نظر و اجماع وجود دارد و هیچ کـس منکـر این معنا نیست که فیثاغورث و سـقراط و ارسـطو و افلاطـون و... نخسـتین معلّمان فلسفه هستند و آنچه گروهی از مسلمین به عنـوان فلسـفه در جهـان اسلامی بسط و نشر دادند، محصول مستقیم آثار این فیلسوفان است.

همچنین در این موضوع نیز اتفاق نظر وجود دارد که ورود فلسفه به جهان اسلام با تمهیدات دولت اموی و پس از آن عباسی صورت پذیرفت و خالد بن یزید و منصور دوانیقی و مأمون عباسی، بانیان نهضت ترجمـه متون یونانی به زبان عربی و نشر آن‌ها در بین مسلمین بودند و نقطه اوج این نهضت، تأسیس »بیت الحکمة« در بغداد توسط مأمون بود:

«مسلمانان در سال ۶۳۸م سوریه و عراق را تسخیر کردند و هنـوز چهارسال نگذشته بود که ایران را نیز به تصرف در آوردند. در سال ۶۶۱،

---

۱ - یکی از خاستگاه‌های مهم تصوّف و عرفان مصطلح نیز یونان است کـه مقـالی دیگـر می‌طلبد.

دولت اموی در دمشق تشکیل شد؛ ولـی مسـیحیان همچنـان در دیـن و افکار خود آزاد بودند و فعالیـت‌هـای علمـی و فلسـفی خـود را دنبـال می‌کردند. اگرچه مدارس یعقوبیان به پایه مدارس نسطوریان نمـی‌رسـید، ولی بازهم در دیر قنسرین، در ساحل چپ فـرات، یکـی از مراکـز مهـم تعلیمات یونانی به وجود آمد. بـا آن‌کـه عباسـیان پـس از اسـتقرار، بـه مباحث علمی توجه خاص مبذول می‌داشتند و در نقـل علـوم یونـانی و ایرانی اهتمام بلیغ به کار می‌بردند، ولی سُـریانیان همچنـان مسـتقلاً کـار خود را دنبال می‌کردند و کسانی مانند یوحنا بن ماسویه طبیـب و حنـین بن اسحق و ابن العبری معروف بـه ابـوالفرج (متـوفی بـه سـال ۱۲۸۶م) تألیفات خود را به زبان سریانی می‌نوشتند. سریانیان، کتب مهمی کـه در تاریخ تکامل اندیشه بشری اثری فعال داشته باشد، بر جـای نگذاشـتند، ولی واسطه نقل فلسفه و علوم یونانی به جهان اسلام بودند... هنوز هشتاد سال از سقوط دولت اموی نگذشته بود کـه قسـمت زیـادی از تألیفـات ارسطو و شارحان مدرسه اسکندریه و بسیاری از کتب جالینوس و برخی مکالمات افلاطون به عربی ترجمه شد. این ترجمه‌هـا منحصـر بـه کتـب یونانی نبود، بلکه مقداری از کتب ملل دیگر را ـ که در آن عصر از منابع معرفت به شمار می‌آمد ـ نیز در بر می‌گرفت. دکتر ابراهیم مدکور گویـد: «مسلمانان مدت سه قرن به ترجمه آثار علمی و فلسفی و ادبی که ملـل دیگر برای آن‌ها به میراث گذاشته بودند، پرداختند؛ مسلمانان این میراث عظیم انسانی را از شش زبان گرفتند: عربـی، سـریانی، پهلـوی، هنـدی، لاتینی و مخصوصاً یونانی.»

ترجمه به زبان عربی از اواخر قرن هفتم مسیحی آغاز شد، ولـی در اواخر قرن هشتم رونق یافت و در اواخر قرن نهم به حـد اعـتلای خـود رسید. بدیهی است که ترجمه‌های اولیه مستقیماً شامل موضوعاتی علمـی

بود. ابن ندیم از خالـدبن یزیـد ــ حـاکم مصـر در عهـد امـوی ــ سـخن می‌گوید که به علوم عشق می‌ورزید. او برخی از علمای اسکندرانی را به نقل پاره‌ای از کتب قبطـی و یونـانی در طـب و کیمیـا وادار کـرد. ایـن ترجمه‌ها نخستین ترجمه در نوع خود به زبـان عربـی بـود؛ امـا نهضـت حقیقی ترجمه، از عهد ابوجعفر منصور دوانیقی خلیفه عباسی آغـاز شـد. او شهر بغداد را ساخت و آن را جانشین آتن و اسکندریه کـرد. خلفـای دیگر عباسی کار منصور را دنبال کردند. مأمون در سال ۲۱۷هـ ــ ۸۳۲م برای ترجمه، مدرسه‌ای تأسیس کرد که به «بیت‌الحکمـه» معـروف شـد. مـأمون گروهـی از مترجمـان را در آنجـا گـرد آورد و طبیـب نصـرانی یوحنابن ماسویه را بر آن‌ها ریاست داد. همچنـین عـده‌ای را بـه هنـد و ایران و قسـطنطنیه فرسـتاد تـا کتـب سـودمند را گـرد آورنـد. در ایـن بیت‌الحکمه، حنین بن اسحق که هنوز هجده ساله بود، یکی از مترجمـان فعال بود. او در زمان متوکل ــ که بار دیگر در حوالی سال ۲۴۲هـ ۸۵۷م یعنی همان سال وفات یوحنابن ماسویه بیـت‌الحکمـه را تجدیـد کـرد ـــ ریاست آنجا را یافت. در آغاز، ترجمه‌ها به زبان سریانی بـود امـا از آن پس که حنین بن اسحق ریاست را به عهده گرفت، ترجمه به زبان عربـی افزونی یافت. تصحیح و تنقیح و تجدید نظر در ترجمه‌هـای قـدیمی نیـز مورد توجه واقع شد. حنین بن اسحق (متوفی به سال ۲۶۰ هـــ ــ ۸۷۷م) علاوه بر زبان خودش (سریانی)، یونانی و فارسی و عربی نیز می‌دانست. حنین بیشتر اوقات، نخست کتبی را به سـریانی و سـپس از سـریانی بـه عربی بر می‌گردانید... دیدیم کتبی که در آغاز به عربی ترجمـه مـی‌شـد، کتب مربوط به علوم عملی بود، مانند طب و حساب و کیمیا. ولی کوشش مترجمان منحصر به این چند رشته نشد، بلکه به علـوم دیگـر و معـارف نظری چون علوم طبیعی و مابعدالطبیعه و دین نیز پرداختند. مسلمانان از

هندی و پهلوی، برخی کتب در نجوم و حساب و سیاست ترجمه کردند؛ همچنان که از یونانی، مهم‌ترین کتب هندسه و ستاره‌شناسی را به عربی بر گردانیدند، اما مهم‌ترین و مؤثرترین کتبی که جلب نظر ایشان می‌کرد، کتب طبی و فلسفی بود. ابن ندیم گوید: «مسلمانان بعضی از فلاسفه قبل از سقراط و برخی از سوفسطائیان و شکاکان و رواقیان و ابیقوریان را می‌شناختند. مذهب ذری ذیمقراطیس و ابیقوروس در عقاید متکلمین و اشاعره تأثیر گذاشت، همچنان که مذهب مادی رواقیان در متفکران معتزلی مؤثر بود. نوشته‌های نظام، بزرگ‌ترین دلیل این مدعاست«. در هر حال، ترجمه‌های فلسفی از زبان یونانی که در خور ذکر باشد، جز نوشته‌های فلوطین و ارسطو و شارحانش به دست ما نرسیده است. از افلاطون نیز کتاب‌های »جمهوریت»، «نوامیس»، «تیمایوس»، «سوفیست»، «سیاست»، «فیدون» و «دفاع از سقراط» به عربی ترجمه شده‌اند. ارسطو را «معلم اول» نامیدند و بارها همه تألیفات او را از طبیعیات و مابعدالطبیعه و کتب اخلاقی و اقتصادی و سیاسی و منطقی به عربی ترجمه کردند. مترجمان بدین اکتفا نکردند و برای فهم غوامض حکمت ارسطو به ترجمه آثار شارحان او پرداختند. از جمله، شروح ثئوفراستوس و آمونیوس و اسکندر افرودیسی را ــ که ابن‌سینا او را «فاضل متأخرین» نامیده ــ به عربی ترجمه کردند. جالینوس را تنها به صورت یک طبیب نمی‌شناختند، بلکه او را به عنوان شارح حکمت ارسطو و افلاطون و نیز مورخ و منطقی می‌شناختند و کتب فلسفی و نیز تعلیقات و حواشی او را مانند کتب طبی ترجمه کردند. تردیدی نیست که کتب ارسطو، مقام اول را در نزد مسلمین اشغال کرد. اجمالاً باید گفت که سریانیان و مسلمین، فلسفه را از جایی آغاز کردند که آخرین حکمای یونان به پایان آورده بودند، یعنی از جایی که علمای مکتب نوافلاطونی

به شرح کتب ارسطو ـ آن هم در جوار تدریس فلسفه افلاطون ـ پرداختند. ترجمه‌هایی که به ذکر آن‌ها پرداختیم، در جهان اسلام و عرب، موجب چنان انقلاب فکری و فرهنگی و لغویی گردید که در تمام تاریخ تمدن بشری نظیری نداشته، حتی بر رنسانس اروپا در قرن پانزدهم میلادی نیز برتری داشت. اعراب در صدر اسلام و در عهد دولت اموی، جز به علوم قرآن و فروع آن ـ چون علم فقه و کلام و حدیث و لغت ـ توجهی نداشتند، اما از علوم دخیله یا «علوم اوائل» به تعبیر نویسندگان مسلمان ـ چون طب و هیأت و ریاضیات و طبیعیات و کیمیا و موسیقی و فلسفه و فروع آن ـ نصیب چندانی نداشتند؛ تا آنجا که باید گفت، بیشتر این علوم برای آنان مجهول بود. دیدیم که سریانیان و صابئین و حرّانیان در نقل این علوم به زبان عربی و انتشار آن در جهان اسلام سهم به‌سزایی داشتند، تا آنجا که »فرهنگ اسلامی» در قرون وسطی و پیش از عصر رنسانس به برکت این کوشش‌ها، نمونه کامل تمدن نوع بشر بود. این علوم دخیله که عرب از راه این ترجمه‌ها بدان آشنایی یافت، در همه نواحی فکر اسلامی حتی در مسائل دینی تأثیر عمیق داشت. زیرا برخورد مسلمانان با فرهنگ‌ها و فلسفه‌های بیگانه، آن‌ها را وادار می‌کرد تا هرچه را به تعبد فرا گرفته بودند، به محک عقل بسنجند و از اینجا فرق مختلف پیدا شدند؛ فرقی که به علل سیاسی پدید آمدند، ولی بعدها برای اثبات حقانیت خویش و ابطال دلائل خصم مجبور شدند با مکاتب فلسفی و استدلال‌های منطقی آشنا شوند. شاید اولین نتیجه بارز برخورد مسلمانان با علوم بیگانگان، خروج آن‌ها از فطرت نخستین و ایمان ساده خود بود، تا آنجا که گروه کثیری چون به دیده عقل نگریستند، در آنچه بی‌چون و چرا پذیرفته بودند تردید کردند و عقل در همه مناقشات و مباحثات مقام اول را به دست آورد و حاکم بی‌منازع شد که باید از آن

پس در پرتو آن قدم برداشت و به نور آن راه جست. به کار گرفتن عقل در امور دین، در پاره‌ای، موجب الحاد و زندقه و انکار نبوت و معجزات شد. معجزاتی که مسلمانان اولیه بدون آن‌که بخواهند علل و اسباب آن را کشف کنند، می‌پذیرفتند. مثلاً راوندی زندیق، خود را پشت سر براهمه مخفی می‌کند تا بگوید: «براهمه می‌گویند برای ما و خصمانمان به اثبات رسیده که عقل بزرگ‌ترین نعمت‌های خداوند است بر مردم. به وسیله عقل است که آدمی خدا را می‌شناسد؛ و از برکت عقل و به خاطر آن است که امر و نهی و ترغیب و ترهیب به درستی انجام می‌گیرد. پس اگر آنچه را که رسول آورده، از حیث تحسین و تقبیح و قبول و منع، بر وفق قانون عقل است، وظیفه نگرش در حجت او و اجابت دعوتش از ما ساقط می‌گردد، زیرا با وجود داشتن عقل از او بی‌نیاز می‌شویم و ارسال رسل بدین طریق امری خطا خواهد بود؛ و اگر آنچه از تحسین و تقبیح و قبول و منع آورده، برخلاف قوانین عقل باشد، پس اقرار به نبوت او از ما ساقط گردد.» و ابوالعلاء معری گوید:

سأتبع من یدعو الی الخیر جاهداًوأرحل عنها ما امامی سوی عقلی

[از آن‌که به خیرم فرا می‌خواند پیروی می‌کنم و جز عقلم امامی ندارم.]

و در انتقاد از نظریه امام معصوم، نزد تعلیمیه (=اسماعیلیه) گوید:

یرتجی الناس أن یقوم امامناطق فی الکتیبة الخرساء

کذب الظن لا امام سوی العقلمشیراً فی صبحه و المساء

[مردم بر این امید و باور هستند که باید امامی ناطق در میان توده‌های گنگ و لال وجود داشته باشد. این گمانی دروغ است و امامی جز عقل وجود ندارد که صبح و شب به راهنمایی مشغول است.]

... فرهنگ عقلی یونان شامل همه معارف بود و مسلمانان هنگام

اقتباس، چیز تازه‌ای بر آن نیفزودند، بلکه آن را تنظیم کردند و خطاهایش را اصلاح نمودند و در فروع آن تعمق ورزیدند. ازین رو فرهنگ هلنی در عالم اسلام با افکاری که مخالف آن باشد برخورد نکرد، جز در زمینه دینی که یک سلسله مبارزات سرسختانه میان اصحاب علوم معقول و علوم منقول ـ یعنی میان پیروان وحی و پیروان فلسفه ـ پدید آمد. هرچند گروهی از متفکران کوشیدند تا میان این دو سنخ فکر، نوعی توافق و آشتی ایجاد کنند، ولی چنان‌که در فصول آتیه به آن اشاره خواهیم کرد، از کوشش خود سودی نبردند.»[1]

در مورد آنچه گذشت، اختلاف چندانی بین مورخان و موافقان ومخالفان فلسفه وجود ندارد؛ اما منتقدان فلسفه، نکته‌ای دیگر را بر این موضوع می‌افزایند و آن این‌که انگیزه بانیان نهضت ترجمه، ستیز با فرهنگ اصیل و ناب اسلامی و قرآنی و ایجاد بدیلی برای مبارزه و لااقل به انزوا کشاندن مکتب اهل‌بیت عصمت و طهارت و تعالیم خاندان وحی علیهم السلام بوده است. علامه مجلسی در این باره می‌گوید:

«ترویج کتب فلاسفه در میان مسلمین، از بدعت‌های حاکمان جور و معاند با ائمه معصومین علیهم السلام برای سلب توجه مردم از ائمه و شرع مبین بود. از جمله مؤیدات این ادّعا، مطلبی است که صفدی در شرح »لامیةالعجم» می‌نویسد: هنگامی که مأمون با یکی از پادشاهان مسیحی معاهده صلح بست، از وی مجموعه کتاب‌های یونانی را درخواست کرد. آن پادشاه با نزدیکان خود رایزنی کرد و همه آن‌ها جز یک روحانی مسیحی مخالفت کردند. آن روحانی مسیحی گفت، این

---

۱ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/ ۳۴۸ تا ۳۳۲

کتاب‌ها را روانه کنید، زیرا این علوم هیچ‌گاه در اختیار یک حکومت دینی قرار نگرفته است مگر این‌که آن را به تباهی سوق داده و میان عالمانشان اختلاف افکنده است... مشهور آن است که اوّلین کسی که اقدام به ترجمه کتب یونانی به زبان عربی نمود، خالد پسر یزید پسر معاویه بود و نیز از جمله شواهد تمایل خلفا به فلسفه این است که یحیی برمکی چون دریافت که هشام بن حکم [صحابی معروف امام صادق علیه السلام] به فلاسفه انتقاد می‌کند، هارون را تحریک به قتل هشام نمود.»[1]

نویسنده کتاب «مکتب تفکیک» نیز درباره نهضت ترجمه آثار فلسفی یونان در جهان اسلام می‌نویسد:

«چرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور ترجمه فلسفه را ندادند و به این کار نپرداختند تا مسلمین دین را عقلی بفهمند! و چرا ائمه طاهرین علیهم السلام در جریان ترجمه فلسفه، هیچ کمکی به آن نکردند (بلکه مخالفت‌هایی نیز ابراز داشته‌اند و همواره تاکید کرده‌اند که معارف دینی را از غیر قرآن نیاموزید که گمراه می‌شوید)؛ آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام خبر نداشتند که چنین فلسفه و عرفانی وجود دارد؟ آیا ایشان در حق دین و فهم دین کوتاهی کرده‌اند و این بنی‌امیّه و بنی‌عباس بودند که با کمک بی‌دریغ مترجمان یهودی و نصرانی و مجوسی ـ و گاه برخی از ملاحده ـ فلسفه یونانی و عرفان هندی و سلوک اورفئوسی را ترجمه کردند و ریختند در مساجد و مدارس مسلمین و در کنار قرآن، دکانی به این وسعت گشودند؟!... آری آنان برای بستن «بیت‌القرآن» در مدینه، بیت‌الحکمة را در بغداد گشودند

---

۱ - بحارالانوار۵۷/ ۱۹۷

و گرنه کسی (هارون) که مجسمه علم و سلوک و عبادت و معرفت و تبلور آیه آیه قرآن را ـ سال‌ها در سیاهچال‌ها ـ زندانی و سرانجام مسموم و شهید می‌کند، می‌تواند مروّج بی‌قصد و غرض علم و فرهنگ ـ آن هم در حوزه اسلام ـ به شمار آید؟ یا کسی (مأمون) که مطلع انوار علم قرآنی و معارف سبحانی و تعالیم وحیانی را آن گونه به این سوی و آن سوی می‌کشد و مجالس »مناظرات» تشکیل می‌دهد و از فلاسفه و متکلّمان زمان دعوت می‌کند تا امام علیه السلام را محکوم کنند و در نهایت هم، در نهایت غربت و مظلومیّت، آن تجسّم عقل اعلا و تعالیم والا و معارف علیا را مسموم و شهید می‌کند و بشریت را از چنان خورشید تابان علم و معرفت و اقیانوس موّاج فطرت پروری و تربیت محروم می‌سازد، بانی تمدن اسلامی و طرفدار علم می‌تواند شمرده شود. چه بیت‌الحکمة و مخزن المعرفَة و وعاءُ العلمی بالاتر و فروغ افکن‌تر و عقل پرورتر از وجود علمی قدّوسی و سرّ تعالیم سبّوحی، حضرت امام ابوالحسن علی بن موسی امام رضا علیه السلام.»[۱]

و نکته قابل توجّه این‌که مدّعای فوق مورد تأیید علامه طباطبایی (قدس‌سره) نیز قرار گرفته است:

«حکومت‌های معاصر با ائمه هدی علیهم السلام نظر به این‌که از آن حضرات دور بودند، از هر جریان و از هر راه ممکن، برای کوبیدن آن حضرات علیهم السلام و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره‌مندی از علومشان استفاده می‌کردند، می‌توان گفت که ترجمه «الهیّات» به

۱ - حکیمی، محمدرضا، مقاله عقل خود بنیاد دینی، روزنامه همشهری، کتاب ضمیمه آذرماه ۱۳۸۰، ص ۴۳

منظور بستن در خانه اهل‌بیت علیهم السلام بوده است.»[۱]

همچنین آیت‌الله مصباح یزدی می‌نویسد:

«عامل مهم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسلامی به کار آمد، عامل سیاسی بود. دستگاه‌های ستمگر بنی‌امیه و بنی‌عباس که به ناحق مسند حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند، به شدت احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان می‌کردند و در حالی که اهل‌بیت پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی همان اولیای به حق مردم، معدن علم و خزانه‌دار وحی الهی بودند، دستگاه‌های حاکم برای جلب افراد وسیله‌ای جز تهدید و تطمیع در اختیار نداشتند؛ از این رو کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع‌آوری صاحب نظران، به دستگاه خویش رونقی بخشند. و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان، در برابر پیشوایان اهل‌بیت دکانی بگشایند. بدین ترتیب، افکار مختلف فلسفی و انواع دانش‌ها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن وارد محیط اسلامی گردید.»[۲]

به نوشته کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، در دوران پیش از اسلام نیز از حربه فلسفه و الهیات فلسفی برای مقابله با آیین مسیحیت استفاده شده است:

«پس از افلوطین، نوافلاطونیان در برابر فعالیت روزافزون مسیحیان

---

۱ - اسلام و انسان معاصر/ ۸۳. البته آقای طباطبایی در ادامه می‌افزاید: «هر چند ترجمه فلسفه یونان در بدو امر به منظور بستن در خانه اهل‌بیت علیهم السلام بوده است اما آیا منظور ناموجه حکومت‌های وقت و سوء استفاده‌شان از ترجمه و ترویج الهیات، ما را از بحث‌های الهیات مستغنی می‌کند؟»

۲ - مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه ۱/ ۳۳

قیام کردند و برای این‌که مسیحیت را ریشه کن کنند، سعی کردند الهیات کاملی بر اساس مکالمات افلاطون و کاهنان کلدانی و اسطوره‌های قدیم، یعنی اسطوره‌های یونانی و مصری و شرق نزدیک، بنا نهند و نیز سعی کردند، فلسفه افلوطین را بسط داده، آن را تکمیل کنند.»[۱]

خاستگاه علم و حکمت کجاست؟

اکنون باید دید، پاسخ فیلسوفان مسلمان به اشکال بنیادین فوق چیست؟

پاسخ فلسفه

کنْدی ـ نخستین فیلسوف مسلمان ـ می‌گوید:

«باید که از تمجید حقیقت و تحصیل آن از هرجا که باشد، شرم نداشته باشیم، هرچند از جانب مردمی دور از ما یا مخالف با ما آمده باشد؛ زیرا طالب حقیقت را هیچ چیز سزاوارتر از حقیقت نیست.»[۲]

علامه طباطبایی نیز معتقد است:

«حق، حق است هرجا که باشد و به هر طریق که به دست آید و از هر منبعی گرفته شود. ایمان و کفر و تقوا و فسق حامل حق، تأثیری در حقانیّت آن ندارد.»[۳]

چکیده پاسخ فلاسفه به این اشکال که چرا سراغ دانشی رفته‌اند که منشأ آن بلاد کفر است و معلّمان و بانیان آن اهل توحید و دیانت

۱- تاریخ فلسفه در اسلام ۱/ ۱۷۱

۲- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/ ۳۷۹

۳- المیزان ۵/ ۲۵۸

نبوده‌اند، این است که دانش و حقیقت منحصر به منبع، منشأ و مرکز خاصی نیست و هرجا که یافت شود، باید آن را پذیرفت و در این رهگذر، گاه به احادیثی چون »اطلبوا العلم و لو بالصین» و «خذالحکمة أنّی کانت» استناد می‌کنند. البته این پاسخ کاملاً با تلقی فلسفه از عقل نیز سازگار است؛ چرا که از نگاه فلسفه، عقل آدمی، بالاستقلال قادر به فهم حقایق هستی است و تا مرتبه اتصال به عقل فعّال، قابل ارتقاء است و این عقل، گوهری مشترک بین همه آدمیان است، لذا چه جای انکار و استبعاد است که فرد یا افرادی در این سو و آن سوی عالم، صرف نظر از آیین و مسلکی که دارند، به دریافت دانش‌ها و حقایقی سترگ و عظیم نائل شوند و ما نیز موظف به أخذ و آموختن آن‌ها شویم.

پاسخ اهل‌بیت علیهم السلام

اینک به سراغ خاندان وحی و اهل‌بیت علیهم السلام می‌رویم تا دریابیم که پاسخ آن‌ها به این سؤال که آیا دانش، حقیقت و حکمت، منبع و کانونی خاص و منحصر دارند یا خیر، چیست؟ با مروری به احادیث و روایات، با دو گروه از روایات روبرو می‌شویم؛ گروه اول، انبوه روایاتی که منبع و مأخذ علم و حکمت و معارف حقیقی را قرآن و عترت می‌دانند و بس؛ و گروه دوم، روایاتی که حکمت را منحصر به منبعی خاص نکرده و توصیه به دریافت آن از هر منبعی و مأخذی می‌نمایند. ما ابتدا به ذکر این دو گروه از روایات پرداخته و در پایان به تحلیل و جمع‌بندی آن‌ها و سپس نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت:

گروه اول

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. طلب العلم فریضة علی کل مسلم فاطلبوا العلم من مظانه

واقتبسوه من اهله[۱]

ـ دانش‌آموزی بر هر مسلمانی واجب است، پس دانش را از جایگاه شایسته‌اش جویا شوید و از اهلش برگیرید.

۲. من تعلم بابا من العلم عمن یثق به کان افضل من ان یصلی الف رکعة[۲]

ـ آن که بابی از دانش را ازفرد مورد اعتمادش بیاموزد، برتر از هزار رکعت نماز است.

۳. ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة، فرقة منها ناجیة والباقون هالکون، والناجون الذین یتمسکون بولایتکم، ویقتبسون من علمکم، ولا یعملون برایهم، فاولئک ما علیهم من سبیل[۳]

ـ پس از من امتم هفتاد و سه فرقه خواهد شد؛ تنها یک فرقه از آن اهل نجات و باقی هلاک شدگانند. نجات‌یافتگان کسانی‌اند که به ولایت شما (اهل‌بیت علیهم السلام) گردن می‌نهند و از دانش شما اقتباس می‌کنند و اهل عمل به رأی و نظر خود نیستند.

۴. انا مدینة الحکمة وعلی بن ابی طالب بابها؛ ولن توتی المدینة الا من قبل الباب[۴]

من شهر حکمتم و امام علی علیه السلام در آن؛ و هرگز کسی جز از

۱- وسائل الشیعه ۲۷/۲۸

۲- همان/ ۲۷

۳- همان/ ۴۹

۴- همان/ ۷۷

در وارد شهر نمی‌شود.

الامام علی علیه السلام:

۵ـ ایها الناس ! اعلموا ان کمال الدین طلب العلم والعمل به... والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه[۱]

ـ مردم! کمال دین در دانش‌جویی و عمل به آن است و علم نزد اهلش [حاملان شایسته‌اش] جمع است، پس شما موظف به طلب آن از اهلش هستید.

۶. یا کمیل ! لا تاخذ الا عنا تکن منا

ـ ای کمیل! [علم و معارف و اعتقادات را] جز از ما [اهل‌بیت علیهم السلام] مگیر تا از ما باشی.

۷. فی احتجاجه علی بعض الزنادقة، انه قال: علیه السلام وقد جعل الله للعلم اهلا وفرض علی العباد طاعتهم بقوله: اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وبقوله: ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم وبقوله: اتقوا الله وکونوا مع الصادقین وبقوله: وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم وبقوله: واتوا البیوت من ابوابها والبیوت هی بیوت العلم الذی استودعه عند الانبیاء وابوابها اوصیاوهم، فکل عمل من اعمال الخیر یجری علی غیر ایدی الاصفیاء وعهودهم وحدودهم وشرائعهم وسننهم مردود غیر مقبول واهله بمحل کفر وان شملهم صفة الایمان[۲]

ـ امام علی علیه السلام در گفت‌وگویی که با بعضی از زندیقان

---

۱ - همان/ ۲۴

۲ - همان/ ۷۴

داشت، چنین گفت: خداوند افراد شایسته و ویژه‌ای را حامل علـم قـرار داده است و بر بندگان نیز اطاعت از آن‌ها را واجب کرده است؛ از جملـه در این آیات: «از خدا و رسول و صاحبان امرتان اطاعت کنید» و: «اگـر مردم سئوالاتشان را از رسول و صاحبان امرشان جویا شـوند، آنـان کـه اهل استنباط علم هستند، بر آن آگاه بوده« و: «تقوای الهی پیشه کنید و با راستگویان همـراه شـوید»، و: «تأویـل آیـات قـرآن را جـز خداونـد و راسخان در علم نمی‌داند.»، و: «خانه‌هـا را از درهایشـان وارد شـوید». مقصود از خانه، کانون‌های دانش است که خداوند نزد پیامبران به ودیعت نهاده است و درهای این کانون‌ها نیز جانشینان انبیاء هسـتند؛ پـس هـر عمل نیکی بدون هدایت برگزیدگان الهی و شرایع و سنت‌های آنان انجام پذیرد، مردود است و اهل این اعمال کافرند اگر چه ظاهراً عنوان ایمان و اسلام شامل آنان شود.

۸. قد خاضوا بحار الفتن واخذوا بالبدع دون السنن، وارز المومنون، ونطق الضالون والمکذبون، نحن الشعار والاصحاب، والخزنة والابـواب، ولا توتی البیوت الا من ابوابها، فمن اتاها من غیر ابوابها سمی سارقاً[۱]

ـ عده‌ای از مردم در دریای فتنه‌ها فرو رفته، از سنت‌ها روی‌گـردان و به بدعت‌ها رو آورده‌اند، مؤمنان بـه گوشـه انـزوا رفتـه و گمراهـان و دروغ‌گویان میدان‌دار سخن شده‌اند، در حالی که مـا نماینـده و اصـحاب راستین پیامبر صلی الله علیه و آله و حاملان و درهای شهر علم او هستیم و به خانه‌ها جز از درهای آن نمی‌توان وارد شد و هر که از غیر در وارد شود، سارق است.

۱ - همان/ ۱۳۴

۹. ألا انِّ العلم الّذی هبط به آدم و جمیع ما فضّلت به النبیون الی خاتم النبیین فی عترة خاتم النبیین و المرسلین محمد صلی الله علیه و آله فَأینَ یُتاهُ بکم و أین تذهبون[۱]

ـ مردم! آگاه باشید که همه دانش‌هایی که آدم با خویش از آسمان آورد و تمام دانش و فضیلت‌های پیامبران تا خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله در خاندان حضرت محمد صلی الله علیه و آله به ودیعت نهاده شده است؛ پس شما را چه شده است و به کجا می‌روید؟

الامام الباقر علیه السلام:

۱۰. عن عبدالله بن سلیمان قال: سمعت ابا جعفر علیه اسلام وعنده رجل من اهل البصرة وهو یقول: ان الحسن البصری یزعم ان الذین یکتمون العلم توذی ریح بطونهم اهل النار، فقال ابو جعفر علیه السلام: فهلک اذا مومن آل فرعون مازال العلم مکتوما منذ بعث الله نوحا، فلیذهب الحسن یمینا وشمالا فوالله ما یوجد العلم الا ههنا[۲]

ـ عبدالله بن سلیمان می‌گوید: مردی از بصره نزد امام باقر علیه السلام بود و به نقل از حسن بصری [که با اهل‌بیت علیهم السلام مخالف بود] گفت، آنان که دانش را کتمان کنند، بوی گند شکم‌هایشان اهل جهنم را آزار خواهد داد. امام علیه السلام فرمود: [اگر سخن حسن درست باشد] پس مؤمن آل فرعون [که علم و ایمان خود را کتمان کرد]، باید هلاک شده باشد؛ [نه چنین نیست] علم از زمان نوح علیه السلام نزد اهلش مکتوم بوده است؛ حسن به راست رود یا چپ، علم را جز در

۱- شیخ مفید، الارشاد۱/ ۲۳۲

۲- وسائل الشیعه۲۷/ ۱۸

خاندان ما نخواهد یافت.

۱۱ـ لسلمة بن کهیل والحکم بن عتیبة: شرقا وغربا، فلا تجدان علما صحیحا الا شیئا خرج من عندنا اهل البیت[۱]

ـ امام باقر علیه السلام به سلمة بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمود: به شرق عالم روید یا به غرب آن، دانش صحیح را جز در آنچه از سوی ما اهل‌بیت علیهم السلام صادر می‌شود، نخواهید یافت.

۱۲. فی قول الله عز وجل: فلینظر الانسان الی طعامه قال: قلت: ما طعامه؟ قال: علمه الذی یاخذه عمن یاخذه[۲]

ـ از امام باقر علیه السلام درباره تفسیر این آیه که انسان باید به غذایش بنگرد، سؤال شد، امام علیه السلام فرمود: یعنی بنگرد که علمش را از چه منبع و کسی می‌گیرد [و آیا آن منبع شایستگی دارد یا نه].

۱۳. فلیشرق الحکم ولیغرب، أما والله لایصیب العلم الا من أهل بیت نزل علیهم جبرئیل[۳]

ـ حَکَم [نام فردی] به شرق رود یا به غرب، سوگند به خدا نمی‌تواند علم حقیقی را جز در خاندانی که جبرییل بر آن‌ها نازل شده است، بیابد.

۱۴. کل ما لم یخرج من هذا البیت فهو باطل[۴]

ـ هر آنچه [علم و معرفت و حکمت] از خاندان وحی بیرون نیامده

۱- همان/ ۴۳

۲- همان/ ۶۵

۳- همان/ ۶۹

۴- همان/ ۷۵

باشد، باطل و گمراهی است.

۱۵. من دان الله بغير سماع من صادق الزمه الله التيه يوم القيامة[۱]

ـ هر کس براساس چیزی که از امام معصومی علیه السلام اخذ نکرده باشد، دین‌ورزی نماید، خداوند او را روز قیامت سرگردان و هلاک خواهد نمود.

الامام الصادق عليه السلام:

۱۶. يغدو الناس على ثلاثة اصناف: عالم ومتعلم، وغثاء، فنحن العلماء، وشيعتنا المتعلمون، وسائر الناس غثاء[۲]

ـ مردم سه دسته‌اند: دانا، دانش‌پژوه و خس و خاشاک؛ پس دانایان ما هستیم، دانش پژوهان شیعیان ما و باقی مردم خس و خاشاکند.

۱۷. لا تغرنک صلاتهم وصومهم وكلامهم ورواياتهم وعلومهم، فانهم حمر مستنفرة، ثم قال: يا يونس ! ان اردت العلم الصحيح فعندنا اهل البيت، فانا ورثنا واوتينا شرع الحكمة وفصل الخطاب[۳]

ـ ای یونس! نماز و روزه و سخن و روایات و دانش‌های آنان که با ما اهل‌بیت نیستند، تو را نفریبد؛ اینان چون درازگوشان گریزپا هستند؛ یونس! اگر طالب دانش و معرفت صحیح هستی، منحصراً نزد ما اهل‌بیت علیهم السلام است؛ ما وارثان حکمت شرع و فصل الخطاب هستیم.

۱- همان/ ۷۵

۲- همان/ ۱۸

۳- همان/ ۷۱

۱۸. [فی جواب السائل عن قول الله تعالی: اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم] قال علیه السلام: اولی الفقه والعلم، قلنا: اخاص ام عام؟ قال علیه السلام: بل خاص لنا[۱]

ـ امام صادق علیه السلام در پاسخ این سؤال که مقصود از اولی‌الامر در آیه اطیعوالله... چیست، فرمود: مقصود صاحبان فقه و علم است؛ مجدداً سؤال شد: آیا این خاص است یا عام؟ حضرت علیه السلام فرمود: تنها ما [صاحبان فقه و علم] هستیم.

۱۹. کذب من زعم انه یعرفنا وهو مستمسک بعروة غیرنا[۲]

الامام الکاظم علیه السلام:

ـ آن‌که ادعای معرفت ما را دارد اما به ریسمانی غیر از ما [در علم و معرفت و حکومت و ولایت و...] چنگ می‌زند، دروغ می‌گوید.

۲۰ـ لا نجاة الا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل یعتقد، ولاعلم الا من عالم ربانی[۳]

ـ نجات در گرو اطاعت از خداوند و اطاعت صحیح در گرو علم است. علم با آموختن به دست می‌آید و آموختن با تعقل قوام می‌یابد و علم جز نزد عالم ربانی نیست.

الامام الرضا علیه السلام:

۲۱ـ من اصغی الی ناطق فقد عبده، فان کان الناطق عن الله فقد عبد

۱- همان/ ۷۶

۲- همان/ ۱۲۹

۳- همان/ ۱۸

الله، وان کان الناطق عن ابلیس فقد عبد ابلیس - الی ان قال: - یا ابن ابی محمود اذا اخذ الناس یمینا وشمالا فالزم طریقتنا، فانه من لزمنا لزمناه، ومن فارقنا فارقناه، فان ادنی ما یخرج به الرجل من الایمان ان یقول للحصاة: هذه نواة ثم یدین بذلک ویبرا ممن خالفه، یا ابن ابی محمود احفظ ما حدثتک به فقد جمعت لک فیه خیر الدنیا والاخرة[1]

ـ آن‌که به گوینده‌ای گوش فرا می‌دهد، در همان حال او را عبادت کرده است؛ پس اگر گوینده، خدایی باشد، خدا را عبادت کرده است و اگر شیطانی باشد، شیطان را. ای پسر ابی محمود! هرگاه مردم [برای کسب علم و معرفت] به راست و چپ گراییدند، تو راه ما را رها نکن، پس هر که همراه ما شود، ما همراه او خواهیم بود و هر که از ما جدا شود، ما نیز او را رها خواهیم کرد. کمترین چیزی که مرد را از ایمان خارج می‌کند این است که [از پیش خود و بدون استناد به وحی] ریگی را هسته خرما بداند و سپس براساس آن اعتقادورزی نماید [و مسلک و گروه برای خویش درست کند] و از هرکه مخالف او بود، بیزاری جوید. ای فرزند ابی محمود! آنچه را اکنون به تو گفتم، به خاطر بسپار که خیر دنیا و آخرت در این سفارش جمع است.

گروه دوم

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. غریبتان: کلمة حکمة من سفیه فاقبلوها، و کلمة سفه من حکیم فاغفروها[2]

ـ دو چیز امری غریب و استثنایی است: سخن حکیمانه‌ای که از

---

۱ - همان/ ۱۲۸

۲ - أمالی الطوسی/ ۵۸۹

زبان فرد سفیهی صادر شود، پس آن را بپذیرید و سخن سفیهانه‌ای که از دهان مرد حکیمی بیرون آید، پس از خطای او در گذرید.

۲. خذ الحکمة ولا یضرّک من أیّ وعاء خرجت[۱]

ـ حکمت را دریاب که از هر کسی صادر شده باشد، بـه تـو زیـان نمی‌رساند.

الامام علی علیه السلام:

۳. خذ الحکمة ممّن أتاک بها، وانظر ألی ما قال ولا تنظر ألی مَن قال[۲]

ـ حکمت را از حامل آن بپذیر و در گفتار بیندیش نه در گوینده.

۴. قد یقول الحکمة غیرالحکیم[۳]

ـ گاهی فرد غیر حکیم، سخنی حکمت‌آمیز می‌گوید.

۵. ضالّة العاقل الحکمة فهو أحقّ بها حیث کانت[۴]

ـ گمشده عاقل، حکمت است، پس سزاوار است که هـر جـا آن را یافت، دریابدش.

۶. الحکمة ضالّة المؤمن فخذ الحکمة ولو من أهل النفاق[۵]

ـ حکمت گمشده مؤمن است، پس حکمت را ولو از منافقان بگیر.

۷. العلم ضالّة المؤمن فخذوه ولو مـن أیـدی المشـرکین و لایـأنف

۱- العلم و الحکمة فی الکتاب و السنة/ ۲۴۵

۲- غرر الحکم/ح ۵۰۴۸

۳- همان/ح ۶۶۵۵

۴- همان/ ح۵۸۹۶

۵- نهج‌البلاغة/حکمت ۸۰

أحدكم ان يأخذ الحكمة ممن سمعها منه[۱]

ـ دانش گمشده مؤمن است، پس آن را برگیرید، ولو آن‌که در دست مشرکان باشد و نباید از پذیرش حکمت از هرکس کـه شـنیدید عارتـان آید.

۸. الامام زين العابدين عليـه السـلام: لاتحقّـر اللؤلـؤة النفيسـة أن تجتلبها من الكبا الخسيسة، فأنّ أبی حـدّثنی قـال: سـمعت اميرالمـؤمنين عليه السلام يقول: أنّ الكلمة من الحكمة تتلجلج فی صدر المنافق نزوعاً ألی مظانّها حتّی يلفظ بها فيسـمعها المـؤمن فيكـون أحـقّ بهـا و أهلهـا فيلقفها[۲]

ـ گوهر گرانبهایی را که در ظرفی پست و بی‌ارزش قرار دارد، حقیر نشمرید، پدرم از امام علی علیه السلام نقل کرد که فرمود: گاهی کلمـه‌ای از حکمت در سینه منافقی خلجان دارد تا به جایگاه اصـلی‌اش برگـردد، پس هرگاه آن را بر زبان آورد و مؤمنی شنید، باید آن را دریابد؛ چرا که حکمت از آن مؤمن است.

الامام الصادق عليه السلام:

۹. خذ الحكمة من أفواه المجانين[۳]

ـ حکمت را از دهان دیوانگان نیز بگیرید.

۱۰. عيسی عليه السلام: خذوا الحقّ من أهـل الباطـل، و لا تأخـذوا

۱- العلم و الحكمة فی الكتاب والسنة/ ۲۴۶

۲- أمالی الطوسی/ ۶۲۵

۳- مصباح الشريعة/ ۳۹۸

الباطل من أهل الحقّ، کونوا نقّاد الکلام[۱]

ـ عیسی علیه السلام: حق را از اهل باطل بگیرید ولی باطل را از اهل حق نگیرید، شما باید ناقدان سخن باشید [و سره را از ناسره تشخیص دهید].

جمع‌بندی روایات گروه اول و دوم

روایات گروه اول با صراحت سخن از انحصار باب و منبع علم و معرفت و حکمت در خاندان وحی و اهل‌بیت علیهم السلام می‌گویند و هرگونه رجوع به دیگران را مردود شمرده و آن را مایه سرگردانی، گمراهی و عذاب الهی می‌دانند. براساس این روایات، منابع معرفت متکثر نبوده و نه تنها کفّار و مشرکان و زندیقان نمی‌توانند منشأ تولید علم مطلوب و معرفت صحیح و باب هدایت باشند بلکه حتی مسلمینی که ولایت اهل‌بیت علیهم السلام را نپذیرفته‌اند نیز چنین شأن و شایستگی‌ای ندارند و در زمره گمراهانند و چنانچه به علوم و احادیث نبوی صلی الله علیه و آله نیز تفوّه نمایند، چون از باب ولایت وارد مدینه علم نبوی نشده‌اند، سارق می‌باشند.

و اما روایات گروه دوم از عدم محدودیت مأخذ و منبع حکمت سخن گفته، «ما قال» را اصل دانسته و برای «من قال» هیچ شرطی نگذاشته‌اند. ای بسا منافق، مشرک، اهل شرّ و انسان‌های فرومایه، سخنی حکمت‌آمیز بگویند که باید آن را پذیرفت و نباید به دلیل عدم صلاحیت گوینده، به نفی آن پرداخت.

---

۱ - المحاسن ۱/ ۳۵۹

اکنون ما با دو دسته از روایات به ظاهر متعارض روبرو هستیم که برای حل این تعارض[1] سه راه در پیش روی ما قرار دارد:

۱. صرف نظر کردن از هر دو گروه و به اصطلاح تساقط آن‌ها از حجیّت. این راه به دو دلیل صحیح نیست: یکی بدان جهت که تا جایی که امکان جمع بین روایات و عدم اسقاط آن‌ها وجود داشته باشد، طرح و حذف آن‌ها مجاز نیست (خواهیم گفت چنین امکانی وجود دارد) و دیگر آن‌که تساقط هر دو گروه در صورتی جایز است که از نظر کمیّت، وضوح و علوّ در معنا و دلالت و اعتبار سند هموزن هم باشند، اما در این مورد چنین نیست و روایات گروه اول از تمام جهات بر روایات گروه دوم برتری دارند.[2]

۲. صرف نظر کردن از گروه دوم به دلیل وزن کمتر آن‌ها از حیث کمیّت و کیفیت معنایی و سندی. این راه نیز به دلیل قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» و اساساً بدان دلیل که تا راهی برای قبول یک روایت وجود دارد نباید به ردّ و انکار آن پرداخت، مردود است.

۳. معنا کردن روایات هر دو گروه به گونه‌ای که از حالت تعارض و تکاذب با یکدیگر خارج شده و قابل اخذ و عمل باشند؛ و البته راه سوم عملی و طبعاً مجاز است.

اکنون با این مقدمه به سراغ مفهوم‌گیری و جمع‌بندی نهایی این دو

۱- قواعد و ضوابط حل تعارض بین روایات، در علم اصول فقه مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲- ده‌ها روایت دیگر همسو با روایات گروه اول وجود دارد که به دلیل اختصار از ذکر آن‌ها خودداری نمودیم.

دسته از روایات می‌رویم:

الف ـ مفهوم روایات گروه اول:

تنها منبع مشروع علم، معرفت و حکمت، اهل‌بیت علیهم السلام (حاملان و وارثان وحی و علوم انبیاء و خزانه‌داران علم الهی) هستند و هیچ منبع و مأخذ مشروعی جز آنان وجود ندارد و هرآنچه از این کانون و بیت منبعث نشده باشد، باطل و گمراهی است و به همین دلیل مؤمنان موظف به اخذ معارف و علوم خود از این منبع هستند و باید نظام معرفتی خود را براساس آنچه از این منبع جوشیده و تراوش کرده است، شکل و سامان دهند و هر آنچه می‌گویند و بدان اعتقاد می‌ورزند و به آن عمل می‌کنند و یا با آن به موافقت یا مخالفت بر می‌خیزند، باید مستند به این منبع و مأخذ باشد. بنابراین هرگز کفار و مشرکان و حتی مسلمانانی که معتقد و متمسک به ولایت اهل‌بیت و ائمه اثنی عشر علیهم السلام نیستند، نمی‌توانند معلم و آموزگار مؤمنان راستین و تولیدکننده علم و معرفت برای آنان باشند.

ب ـ مفهوم روایات گروه دوم:

اگرچه براساس روایات گروه اول، تنها منبع علوم و معارف و حکَم راستین، وحی و انبیای الهی و وارثان کنونی آن‌ها اهل‌بیت علیهم السلام هستند و مؤمنان موظف به ایجاد بنا و نظام حکْمی، علمی و معارفی‌شان براساس این منبع منحصر هستند اما گاهی سخن یا سخنانی حق، صحیح و حکمت‌آمیز بر زبان مشرکان و گمراهان و منافقان و... نیز جاری می‌شود که نباید به دلیل ناصالح بودن گوینده، به انکار و رد سخن پرداخت، بلکه شخص مؤمن باید آن سخن حکیمانه را بپذیرد و به آن گردن نهد.

به عبارت دیگر، روایات دسته دوم هرگز در مقام طرح این مسأله نیستند که کفّار و مشرکان و منافقان و گمراهان می‌توانند یک نظام معرفتی و علمی مطلوب تولید کرده و ارائه دهند و یا حتی سخنی حکیمانه بگویند که ابداع و ابتکار آن‌ها باشد و نشانی از آن‌ها در معارف وحیانی نباشد و انبیای الهی و اهل‌بیت علیهم السلام بدان وقوف نداشته و آن را بیان نکرده باشند؛ بلکه تنها از این امکان سخن می‌گویند که فرد گمراه و مشرک نیز ممکن است سخنی حکیمانه بر زبان جاری کند و در این صورت نباید به انکار آن پرداخت، اما این‌که چگونه گمراهان ممکن است سخن حکیمانه بگویند، چند صورت محتمل است:

۱. فرد گمراه یکی از احکام و گزاره‌های عقل فطری و قطعی را بر زبان جاری کند، مانند این‌که، عدل زیباست. ظلم زشت است. اجتماع نقیضین محال استو...

۲. فرد گمراه ممکن است احیاناً با اندیشه و تفکر و سلوک شخصی به سخنی حکیمانه رسیده باشد.[۱]

۳. سخن یا سخنان حکیمانه صادر شده از فرد گمراه، ممکن است سرقت و یا برگرفته از علوم و تعالیم انبیایی و وحیانی و تعالیم اهل‌بیت علیهم السلام باشد؛ مثل آن‌که اکنون بسیاری از متدینان به آیین مسیحیت و یهودیت، تعالیم حضرت موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام را به زبان جاری می‌کنند که در صورت عدم تحریف و نسخ آن‌ها و انطباق

۱- باید بر این نکته تأکید ورزیم که عقل انسان‌ها ممکن است بعضاً فراتر از فطریات و قطعیّات عقلی نیز به گزاره‌ها و احکامی صحیح دست یابد، اما از آنجا که احتمال خطای عقل در فراتر از قطعیات فراوان است، نمی‌تواند مستقلاً حجت باشد مگر آن که حجیت آن با استناد به قرآن و عترت ثابت شود.

آن‌ها با تعالیم اسلامی و اهل‌بیت علیهم السلام نه تنها نمی‌توان آن‌ها را انکار نمود بلکه باید به آن‌ها ایمان آورد.[۱]

اکنون یک بار دیگر روایات گروه دوم را مرور می‌کنیم و شواهدی برای این جمع‌بندی ارائه می‌دهیم:

۱. عموم روایات، سخن از اخذ «حکمت» می‌گویند. بدیهی است، گرفتن حکمت از هرجا، منوط به این است که قبلاً معیاری برای شناخت «حکمت» از «ضلالت» داشته باشیم تا بتوانیم در مواجهه با مشرکان و منافقان و گمراهان، «حکمت» را از «ضلالت» تشخیص داده و آن‌گاه اقدام به اخذ حکمت نماییم. حال این معیار چیست؟

این معیار البته در مواردی عقل فطری ماست، یعنی آن سخن حکیمانه منطبق با احکام عقل فطری است و با عقل فطری، حکمت بودن آن قابل تشخیص است. اما بدون شک در برخی از موارد، حکمت یا ضلالت با عقل فطری قابل تشخیص نبوده و نیاز به معیاری دیگر دارد و این معیار جز وحی (قرآن و عترت) نخواهد بود. حال در صورتی که قبلاً نظام معرفتی و حکْمی خود را از وحی و اهل‌بیت علیهم السلام اَخذ کرده باشیم، واجد چنین معیاری خواهیم بود و سره را از ناسره تشخیص داده، آن‌گاه سره و حکمت را از گمراهان اَخذ می‌کنیم؛ اما در صورتی که فاقد چنین معیاری باشیم، بدون شک در مواجهه با تولیدات فکری و معرفتی گمراهان (منافقان، مشرکان و...) چه بسا ضلالت را به جای حکمت اَخذ نماییم و دچار خطا و انحراف شویم. بنابراین عمل به روایات گروه دوم، مشروط به عمل به روایات گروه اول است.

۱- قرآن بر ضرورت ایمان به آنچه بر پیامبران پیشین نازل شده است، تأکید می‌کند.

۲. در روایت شماره ۴ (قد یقول الحکمة غیر الحکیم) تصریح شده است که غیر حکیم (منافق، مشرک و...) گاهی و به‌طور اتفاقی سخنی حکیمانه می‌گوید، نه آن‌که واقعاً به عنوان یک روال دائمی، گمراهان منشأ صدور حکمت باشند. روایات شماره ۱ و ۱۰ نیز با تعبیر «کلمة حکمة» مؤیّد همین معنا هستند که صدور حکمت از گمراهان صرفاً یک استثناء است و نه قاعده؛ همان‌گونه که براساس روایت اول، صدور سفاهت از شخص حکیم یک استثناء به شمار می‌رود. بر این اساس، مؤمنان نمی‌توانند چارچوب‌ها و نظام معرفتی خود را از گمراهان اَخذ نمایند.

۳. در تمام روایات گروه دوم به جز شماره ۷، سخن از حکمت است و نه علم، و این شاید از آن رو باشد که بر یک یا چند سخن و گزاره حکیمانه واژه حکمت، اما بر یک رشته از معرفت و دانش، واژه علم اطلاق می‌شود و در این روایات، سخن از اخذ یک رشته معرفتی از گمراهان نیست بلکه تنها گرفتن سخن یا سخنان حکمت‌آمیز مطرح است. در روایت شماره ۷ نیز اگرچه در آغاز روایت واژه علم به‌کار رفته است اما در ادامه، دوباره از واژه حکمت استفاده شده است.

نتیجه آن‌که، پاسخ فلاسفه در برابر این اشکال که شما چرا پایه‌ها و چارچوب‌های نظام حکمی و معرفتی‌تان را از یونانیان گرفته‌اید، صحیح نبوده و برخلاف آموزه‌های اهل‌بیت علیهم السلام می‌باشد.

اُطلبوا العلم ولو بالصین

از جمله روایاتی که در مورد جواز اَخذ علم و معرفت از گمراهان

بدان استناد می‌شود، حدیث مشهور «اُطْلبوُا العلم ولو بالصین»[۱] است که در این باره نیز باید توضیح دهیم:

حدیث فوق را دو گونه می‌توان معنا کرد:

۱. هر دانشی (با فرض این‌که ال در العلم برای استغراق باشد) را بیاموزید، اگرچه منشأ صدور و تولید آن چین (یعنی بلاد کفر و کفّار) باشد.

۲. دانش مشروع و مطلوب (با فرض آن‌که ال در العلم، برای عهد ذهنی باشد) را بیاموزید، اگرچه لازم باشد تا دورترین نقاط [مانند چین] سفر و هجرت کنید.

اگر توجه ما تنها به خود این حدیث باشد و قرائن و شواهد دیگر را در نظر نگیریم، شاید نتوان بر یکی از دو معنای فوق پای فشرد و دیگری را تخطئه نمود، اما شواهد و قرائن، معنای دوم را تأیید کرده و جایی برای معنای اول باقی نمی‌گذارد، و اینک آن شواهد و قرائن:

۱. معنای نخست در تعارض با روایات گروه اول است که منشأ و منبع علم و معرفت حقیقی را وحی و اهل‌بیت علیهم السلام می‌دانند؛ لذا برای آن‌که چنین تعارضی پیش نیاید، معنای دوم را بر می‌گزینیم.

۲. یکی از منابعی که این حدیث (به نقل از امام علی علیه السلام) در آن ذکر شده است، کتاب «مصباح الشریعة» است. در این کتاب در ادامه حدیث آمده است: «و هو علم معرفة النفس و منه معرفة الرّب»؛ این فراز خود قرینه‌ای دیگر بر تأیید معنای دوم است.

۳. در صدر اسلام، کشور چین به عنوان نمادی از دوری راه مطرح

---

۱ - مصباح الشریعة/ ۱۳

بوده است و تعبیر «ولو بالصین» صرفاً بیانگر دوری راه است و نه نمادی از بلاد کفر؛ و مفهوم روایت اُطلبوا العلم ولو بالصین این است کـه اسـلام برای آموختن علم مشروع و حقیقی چنان اهمیتی قائل است که اگر برای آموختن آن طی مسافتی بعید نیز لازم باشد، باید برای کسـب آن تـلاش کرد و دوری راه، چنین تکلیفی را از دوش انسان بر نخواهد داشت.

آنچه تفسیر فوق را در مورد «ولو بالصین» تأیید می‌کند، روایتـی از امام صادق علیه السـلام اسـت کـه از آن حضـرت علیـه السـلام سـؤال می‌شود: اگر فردی نماز چهاررکعتی یا سه رکعتی خود را در رکعـت دوم سلام دهد و پی کار خود رود اما ناگاه به یادآورد که نمـازش را نـاقص خوانده است، تکلیف او چیست؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «یبنی عَلی صَلوته فَیُتمُّها وَلو بَلَغَ الصین ولایُعیدُ الصلوة»[1] یعنی فـرد، رکعـات بـاقی مانده را به جا می‌آورد و همان نماز را تمام می‌کند، اگر چه تا چین رفته باشد.

۴. مشابه روایت اُطلبوا العلم ولو بالصین، روایتـی دیگـر اسـت کـه می‌گوید:

الامام الصادق علیه السلام: اُطلبوا العلم وَلو بخوض اللُّجَج[2]

دانش بیاموزید، اگرچه با رفتن به اعماق دریاها باشد.

بدیهی است تعبیر «ولو بخوض اللجج» هیچ خصوصیتی جـز آن‌کـه

۱- وسایل الشیعه ۵/ ۳۱۲، البته فقها براساس این روایت فتوا نمـی‌دهنـد و آن را حمل بر تقیّه یا نماز مستحبی می‌نمایند، زیرا روایات متعدد دیگر چنین نمازی را باطل می‌دانند.

۲- بحارالانوار ۷۱/ ۲۷۷

بیانگر اهمیت علم‌آموزی است، ندارد و نمی‌توان فی‌المثل گفت که مقصود حدیث، علم اقیانوس‌شناسی است و یا آن‌که اعماق اقیانوس‌ها منشأ صدور و تولید علم است!

فَبشّر عبادالذین یستمعون القول...

یکی از استنادات اهل فلسفه[1] برای مشروع قلمداد کردن اخذ معارف از غیر اهل ایمان، آیه شریفه زیر است:

فبشّر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه[2]

آیه مزبور در صورتی می‌تواند دلیلی بر تعدّد منابع معرفت و یا آزادی بیان و طرح عقاید گوناگون ـ حتی انحرافی و غلط ـ باشد که:

ا. ال در القول، برای استغراق باشد که در این صورت مفهوم آیه چنین خواهد بود: بشارت باد بر بندگانی که به همه سخنان یا سخن همگان اعم از هادی و گمراه گوش می‌سپارند و نیکوترین آن را بر می‌گزینند.

۲ـ آیات و روایات، دایره شمول آیه فوق را محدود نکرده باشند و در اصطلاح علم اصول، اطلاق آن را مقیّد به سخنان اهل هدایت و ایمان نکرده باشند.

---

۱ - و در روزگار جدید مورد استناد بسیاری برای اثبات آزادی بیان و طرح عمومی دیدگاه‌ها و عقاید گوناگون و حتّی غلط و انحرافی است. در تفسیر نمونه در ذیل آیه مزبور آمده است: «به طوری که در آیات فوق خواندیم، اسلام در این قسمت، سیاست »دروازه‌های باز» را به اجرا در آورده و بندگان راستین خداوند را کسانی می‌داند که اهل تحقیقند...» (تفسیر نمونه ۱۹/ ۴۱۵)

۲ - زمر/ ۱۸

اکنون به سراغ آیات و احادیث پیرامون آیه شریفه می‌رویم تا دریابیم که چنان برداشتی از آیه، چقدر مقرون به صواب است:

۱. عن ابی بصیر قال سألت ابا عبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل: الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، قال: هم المسلِّمون لال محمد الذین اذا سمعوا الحدیث لم یزیدوا فیه و لم ینقصوا عنه و جاؤوا به کما سمعوه[1]

ـ ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر آیه »الذین یستمعون القول» پرسید؛ امام فرمود: مقصود از کسانی که سخن را می‌شنوند و پیروی احسن می‌کنند، تسلیم‌شدگان در برابر اهل‌بیت علیهم السلام هستند که هرگاه حدیثی را بشنوند، بدون کم و کاست آن را حفظ و نقل می‌کنند.

۲. عن جابر بن عبدالله، قال لما نزلت لها [الجنة] سبعة ابواب، اتی رجل من الانصار النبی صلی الله علیه و آله فقال یا رسول الله ان لی سبعة ممالیک و انی قد عتقت لکل باب منها مملوکاً فنزلت فیه هذه الایة فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه[2]

ـ جابر بن عبدالله روایت می‌کند که چون آیه‌ای که بهشت را دارای هفت در می‌داند نازل شد، مردی از انصار خدمت حضرت رسول صلی الله علیه و آله آمد و گفت: یا رسول الله صلی الله علیه و آله! من هفت برده داشتم و در ازای هر دری از بهشت یکی از آن‌ها را آزاد کردم؛ در این هنگام بود که آیه فبشر عباد الذین یستمعون القول نازل شد.

---

۱ - البرهان۵/ ۷۲، کافی۱/ ۵۱ (با اندکی تفاوت در مضمون حدیث)

۲ - تفسیر الجلالین/ ۶۷۶

در دو روایت فوق مشاهده می‌کنیم که در روایت اول «القول» به حدیث و سخنان ائمه معصومین علیهم السلام و در روایت دوم به آیات قرآن تفسیر شده است و نه مطلق سخن (سخن هر کس و هر سخن).

۳. الامام الصادق علیه السلام: و فرض علی السمع اَن یَتَنَزِّهَ عن الاستماع الی ماحرم الله و ان یعرض عما لایحل له مما نهی الله ـ عزوجل ـ عنه و الاصغاء الی ما اسخط الله ـ عزوجل ـ فقال فی ذلک: و قد نزل علیهم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفر بها و یستهزء بها فلاتقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره[۱] ثمّ استثنی الله ـ عزوجل ـ موضع النسیان فقال: و اما ینسینک

الشیطان فلاتقعد بعد الذکری مَع القوم الظالمین[۲] و قال فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه[۳] و قال ـ عزوجل ـ قد افلح المؤمنون... والذین هم عن اللغومعرضون[۴]... و قال اذا سمعوا اللغواعرضوا عنه[۵]، فهذا ما فَرض الله علی السمع من الایمان ان لایصغی الی ما لایحل له و هو عمله و هو من الایمان[۶]

۱- نساء/ ۱۴۰

۲- انعام/ ۶۸

۳- زمر/۱۸

۴- مؤمنون/ ۳

۵- قصص/ ۵۵

۶- وسائل الشیعة ۱۵/ ۱۶۹

ـ خداوند بر گوش واجب کرده است که از شنیدن سخنان حرام و گوش سپردن به آنچه که خدا را خشمناک می‌کند بپرهیزد و در همین باره فرموده است: در قرآن به مؤمنان تذکر داده شده است که هرگاه فرد یا افرادی را مشاهده کردند که در حال استهزای آیات الهی هستند، در جمع آن‌ها حاضر نشوند، تا آنان سخن باطلشان را رها و به سخنی دیگر روی آورند و سپس مورد فراموشی را استثناء فرموده و گفته است: ممکن است شیطان تو را به فراموشی کشاند، اما پس از آنکه یادآور شدی با قوم ظالم همنشین نشو [و به سخنان آنان گوش فرانده] و نیز فرموده است: بشارت باد بر بندگانی که سخن را می‌شنوند و از آن پیروی احسن می‌کنند... و نیز فرمود: مؤمنان رستگارانند... همانان که از شنیدن سخنان لغو و باطل اعراض می‌کنند و نیز فرمود: هرگاه مؤمنان سخن باطلی بشنوند، از آن روی می‌گردانند... پس خداوند بر گوش مؤمنان واجب کرده است که به آنچه برای آن‌ها روا و سزاوار نیست گوش فرا ندهند، چرا که گوش دادن، خود عمل محسوب می‌شود.

ملاحظه می‌کنیم که در روایت فوق، آیه »فبشر عباد...« در بستری از آیاتی مطرح شده است که همگی ناظر به محدودیت شنیدن و اینکه به چه سخنانی نباید گوش سپرد، می‌باشد. از همین رو، القول در آیه مورد بحث نیز مطلق و عام نخواهد بود و فقط شامل سخنان حق و صحیح می‌باشد.

۴. الامام الصادق علیه السلام: و لیس کلما وردت آیة مشتبهة کانت الآیة حجة علی محکم الآیات اللواتی امرنا بالاخذ بها، من ذلک قوله: منه آیات محکمات هن أم الکتاب واخر متشابهات فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تأویله و ما یعلم... «وقال»: فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه »أی أحکمه و

أشرحه» اولئک الذین هداهم الله واولئک أولوا الالباب[۱]

ـ آیات متشابه بر آیات محکم که امر به اخذ آن‌ها نموده‌ایم، حجّت و حاکم نخواهد بود و شاهد بر این معنا، این سخن خداوند است: برخی از آیات قرآن محکم و برخی متشابه هستند؛ پس آنان که در دلشان تردید و انحرافی دارند، به جهت فتنه‌گری، سراغ آیات متشابه و تأویل و تفسیر آن براساس مقاصد خویش می‌روند... و نیز خداوند فرموده است: بشارت باد بر بندگانی که سخن [قرآن] را می‌شنوند و از نیکوترین آن پیروی می‌کنند؛ مقصود از نیکوترین آیات قرآن، محکمات قرآن است [که جای تأویل و تفسیرهای غلط را باقی نمی‌گذارد].

در این روایت، «القول» به قرآن تفسیر شده است و اتباع احسن قرآن یعنی پیروی از آیات محکم و مبین آن و ارجاع آیات متشابه به آیات محکم.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان می‌نویسد:

«**الذین یستمعون القول**« یعنی کسانی که به تلاوت قرآن و سخنانی که حکایت از توحید خداوند دارد گوش فرا می‌دهند. «**فیتبعون احسنه**«، این‌که خداوند احسنه گفت و نه حسنه، بدان دلیل است که مقصود، اتباع از سخنان و اوامری است که مدح و ثواب به دنبال دارد و هر حسنی مستحق مدح و ثواب نیست، مثل مباحات که حسن‌اند اما مستحق مدح و ثواب نیستند.»[۲]

و اما در تایید این مسأله که آیات قرآن و سخن خداوند شامل

۱- تحف العقول/ ۴۷۵

۲- تبیان ۹/ ۱۷

حسن و احسن است می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

۱. واتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم[۱]

ـ از نیکوترین آیات قرآن پیروی کنید.

۲. و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظه و تفصیلا لکل شی فخذها بقوة و أمُر قومک یأخذوا باحسنها[۲]

ـ در الواح [تورات] هرگونه پند و روشنگری در هر باب برای موسی نوشتیم [پس به او گفتیم] آن را با قدرت بگیر و به قومت فرمان بده که به نیکوترین آیات آن عمل کنند.

بنابراین از مجموع روایات در می‌یابیم که «القول» در آیه مورد بحث، عام نبوده و مقصود آن سخن حق (کلام خداوند و ائمه معصومین علیهم السلام و اهل هدایت و ایمان) است. حال اگر همچنان بر این نظر پافشاریم که «القول» مفهومی عام دارد، در صورتی می‌تواند بر عمومیت خود باقی باشد که با آیات و روایات دیگری تخصیص نخورده باشد، اما اگر ادلّه دیگری یافت شوند که گوش فرا دادن به سخنان باطل را مجاز نشمرند، آن‌گاه باید آن ادله را مخصّص آیه مورد بحث دانست و از عمومیّت آن دست برداشت.

با مراجعه به آیات و روایات روشن می‌شود که مخصّص‌های متعدّدی برای آیه مورد بحث وجود دارد و نمی‌توان به عموم آن تمسّک نمود و چنین نتیجه گرفت که قرآن توصیه به شنیدن هر سخنی اعم از حق و باطل و سپس گزینش حق نموده است.

---

۱ - زمر / ۵۵

۲ - اعراف / ۱۴۵

برخی از این آیات و روایات بدین شرح است:

۱. **و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفربها و یستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره انکم اذا مثلهم**[۱]

ـ و در کتاب بر شما نازل کرده است که چون بشنوید به آیات الهی کفر می‌ورزند و آن‌ها را به ریشخند می‌گیرند، با آنان منشینید تا به سخن دیگری جز آن بپردازند، چرا که در این صورت شما نیز مانند آنان خواهید بود.

۲. **واذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فأعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره**[۲]

ـ و چون کسانی را که در آیات ما چند و چون می‌کنند دیدی، از آنان روی بگردان

۳. **و اذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه**[۳]

ـ و [مؤمنان] چون سخن لغوی بشنوند، از آن روی می‌گردانند.

۴. **الامام الرضا علیه السلام: من اصغی الی ناطق فقد عبده فأن کان الناطق عن الله فقد عبدالله و ان کان الناطق عن ابلیس فقد عبد ابلیس**[۴]

ـ هر کس به گوینده‌ای گوش فرا دهد، در همان حال او را عبادت

۱- نساء/ ۱۴۰

۲- انعام/ ۶۸

۳- قصص/ ۵۵

۴- صدوق، عیون اخبار الرضا۲/ ۲۷۲

کرده است، در این صورت اگر گوینده سخن خداوند و حق را بگوید، شنونده خدا را عبادت کرده است و اگر گوینده سخن شیطان و باطل بگوید، شنونده شیطان را عبادت کرده است.

۵. الامام علی علیه السلام: ما لی أری الناس اذا قرب الیهم الطعام لیلاً تکلّفوا انارة المصابیح لیبصروا مایدخلون بطونهم و لایهتمون لغذاء النفس بان ینیروا مصابیح البابهم بالعلم لیسلموا من لواحق الجهالة و الذنوب فی اعتقاداتهم و اعمالهم[1]

ـ مردم را چه شده است که هرگاه شب هنگام غذایی را بیابند، چراغ می‌افروزند تا ببینند چه چیزی را وارد شکم‌هایشان می‌کنند اما در مورد غذای روحشان این اهتمام را ندارند که چراغ خردهایشان را با علم برافروزند تا از پی‌آمدهای جهل و گناه در عقاید و اعمالشان در امان مانند.

۶. الامام الحسن بن علی علیه السلام: عجب لمن یتفکر فی مأکوله کیف لایتفکر فی معقوله، فیجنب بطنه مایوذیه و یودع صدره مایردیه[2]

ـ در شگفتم از کسی که درباره خوراک شکمش اندیشه و وارسی می‌کند و از خوردنی‌های مضر اجتناب می‌ورزد اما در مورد غذای عقل و روحش وارسی نکرده و قلبش را از اندیشه‌های پست پر می‌کند.

---

۱ - نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینة البحار/۶ ۵۳۷ ابن ابی الحدید، شرح نهج‌البلاغه ۲۰/ ۲۶۱

۲ - بحارالانوار ۱/ ۲۱۸

بخش پنجم:

توحید فلسفی- توحید قرآنی

فلسفه از آن رو که عقل آدمی را مستکفی بالذات و فعال مایشاء در فهم حقایق عالم و هستی می‌داند و به هر عرصه‌ای برای وصول به معرفت و آگاهی پا می‌گذارد، اندیشیدن و تعقل درباره ذات و صفات خداوند ـ جلّ و علا ـ را نیز جزء اصلی‌ترین وظایف و رسالت‌های خویش دانسته و در این میدان به ارائه تفاسیر و توصیف‌های گوناگون پیرامون خداوند می‌پردازد. اگرچه ممکن است فلسفه در این بخش از فعالیت و دستاوردهای خویش واجد نقاط مشترکی با مفاهیم و معارف دینی باشد و یا پاره‌ای از معارف دینی را با تحلیل‌های فلسفی بیامیزد، اما واقعیت این است که سلوک فلسفی در مسأله توحید و الهیات، در مجموع، متفاوت و متعارض با سلوک دینی و ممشای قرآن و عترت است.

پیش از آن‌که به مقایسه توحید فلسفی با توحید قرآنی بپردازیم، مناسب است اشاره‌ای به تصور و تلقی نخستین فیلسوفان یونانی از خداوند داشته باشیم:

خدا از منظر فلاسفه یونان

در میان آنچه مورخان فلسفه درباره عقاید و دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی پیش از سقراط نگاشته‌اند، نشانه‌های بسیار اندکی از بحث پیرامون

خدا یافت می‌شود.

به نوشته کاپلستون، زادگاه فلسفه یونانی، ساحل آسیای صغیر و نخستین فیلسوفان یونان از مردم ایونیا بودند[۱] و آغاز فلسفه از آنجا بود که طبیعت به عنوان یک کل، توجه فیلسوفان نخستین را به خود جلب نمود و آنان در صدد بر آمدند، عنصر اولی، خمیرمایه و مادة المواد اشیاء و جهان هستی را دریابند. متفکران ایونی در طبیعت مادة المواد خود اختلاف داشتند لیکن همگی در مادی بودن آن همداستان بودند. نظر طالس به آب بود؛ آناکسیمنس به هوا؛ هراکلیتُس به آتش. اختلاف و تمایز بین روح و ماده هنوز درک نشده بود، به طوری که هر چند آنان در واقع از جهتی مادی مذهب بودند ـ از این بابت که نوعی ماده را به عنوان اصل و مبدأ وحدت و خمیرمایه اصلی همه اشیاء می‌پنداشتند ـ اما به سختی می‌توان آنان را مادی مذهب به معنای اصطلاحی این لفظ نامید. چنین نبود که آنان تمایزی روشن بین روح و ماده تصور می‌کردند و آن‌گاه آن را انکار می‌نمودند؛ آنان کاملاً از این تمایز آگاه نبودند یا لااقل مستلزمات آن را در نمی‌یافتند.[۲]

طالس

ارسطو به طالس[۳] [آغازگر رسمی فلسفه] این مطلب را نسبت می‌دهد که تمام چیزها پر از خدایان است و آهن‌ربا دارای روح است

۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه۱/ ۲۱

۲- همان/ ۲۹-۲۸

3- Tales

زیرا آهن را حرکت می‌دهد. کاپلستون به دنبال این گزارش می‌گوید، اعلام این‌که این بیان، وجود یک نفس جهانی را ادعا می‌کند و سپس این نفس جهانی را با خدا یا با صانع (دمیورژ) افلاطونی یکی می‌گیرد که گویی صانع، همه اشیاء را از آب ساخته است، خیلی دور و پرت رفتن است. تنها مطلب یقینی و واقعاً مهم درباره عقیده طالس این است که وی «اشیاء» را به عنوان صور متغیر یک عنصر اولی و نهایی تصور می‌کرد؛ و این‌که وی این عنصر را آب می‌داند، تقریباً خصیصه تاریخی و ممیزه اوست؛ لیکن وی مقام خود را به عنوان نخستین فیلسوف یونانی از این امر به دست آورد که نخستین کسی است که مفهوم »وحدت در اختلاف» [وحدت در کثرت] را ادراک می‌کند.[۱]

آناکسیمندر

آناکسیمندر[۲] از دیگر فلاسفه آغازین نیز مانند طالس در جستجوی عنصر اولی و نهانی همه اشیاء بود، لیکن بر این عقیده بود که آن نمی‌تواند نوع خاصی از ماده مثلاً آب باشد. به گفته وی، این عنصر نه آب است و نه هیچ یک از دیگر عناصر، بلکه طبیعتی است مغایر با آن‌ها و نامتناهی که تمام آسمان‌ها و عوالم درون آن‌ها از آن ناشی می‌شود. آن طبیعت، بیکران و جوهر بی‌حد است؛ ازلی و بی‌زمان است و تمام جهان‌ها را فراگرفته است.[۳]

۱- همان/ ۳۲

2- Anaximander

۳- همان/ ۳۴

آناکسیمنس

آناکسیمنس[۱] که دستیار آناکسیمندر است ـ عنصری متعین یعنی هوا را به عنوان مادة المواد اعلام کرد. همه اشیایی که هستند و بوده‌اند و خواهند بود و از جمله خدایان و امور الهی از هوا ناشی شده‌اند.[۲]

هراکلیتوس

هراکلیتوس[۳] از دیگر فیلسوفان نخست، مادةالمواد عالم را آتش می‌دانست. به گفته وی، جهان یک آتش همیشه زنده است با مقادیری از آن‌که افروخته می‌شود و مقادیری که خاموش می‌گردد.[۴] آتش فرمانروایی است که همه چیز فرمانبردار آن است. آتش، زئوس، خدای جاوید و یکتاست؛ آتش در هر مکان و در هر لحظه، یگانه چشمه زندگی است و موجودات زنده را از بن و درون می‌سازد و می‌تراشد. روح نیز که اصل حیات است، چیزی جز شعله‌ای از آتش ازلی نیست. درنظر هراکلیتوس، موجود یگانه ازلی آتش است که هیچ گاه به سردی نمی‌گراید و هیچ گاه حیات در آن نمی‌میرد.[۵]

1- Anaximenes

۲- همان/ ۳۶

3- Heraclitus

۴- همان/ ۵۲

۵- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/ ۳۲ـ۳۳

فیثاغورث

فیثاغورث[۱] فیلسوفی دیگر، که دارای گرایش‌های دینی بود، اصل همه کائنات را عدد می‌دانست. فیثاغورث به مسأله یگانگی خدای نادیده بیش از هر چیز ارج می‌نهاد و عالم محسوس را به بطلان و فریب متصف می‌ساخت. او روح را جاودانه می‌دانست و معتقد بود، بعد از فنای جسد، به جسدی دیگر منتقل می‌شود [نظریه تناسخ ارواح]. فیثاغورث در فلسفه افلاطون و پس از آن در اهل تصوف تأثیر زیادی بر جای گذاشت.[۲]

گزنوفانس

گزنوفانس[۳] فیلسوف نحله الئایی، خدایان یونانی را که صفات انسانی به آن‌ها نسبت داده می‌شد، مورد انتقاد قرار می‌داد و قائل به یک خدا بود: بزرگ‌ترین خدا در میان خدایان و آدمیان که نه در صورت، شبیه مخلوقات فانی است و نه در فکر؛ خدایی که همیشه در جایگاه خود ساکن و ثابت است، هرگز حرکت نمی‌کند و نه شایسته اوست که گاهی اینجا و گاهی آنجا رود. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید که گزنوفانس »با توجه به کل جهان گفت که واحد خداست.« پس احتمال قوی می‌رود که او یگانه انگار (قائل به وحدت) بوده و نه موحد (قائل به یک خدا) و این تفسیر «الهیات» او یقیناً با طرز تفکر الئایی بیشتر سازگار است تا یک تفسیر خداپرستانه. چنین الهیات واقعاً توحیدی، مفهومی است که برای ما به اندازه کافی آشناست، ولی در یونان آن دوره

1- Pythagoras

۲- همان/ ۳۶-۳۵

3- xenophanes

چیزی ناشناخته بوده است.[۱]

پارمنیدس

پارمنیدس[۲] بنیان‌گذار نحله فلسفی الئایی ـ اگر چه صریحاً از خدا سخن نمی‌گوید اما از «واحد»ی به نام وجود سخن می‌گوید که با نظریه ارسطو درباره وجود و نیز نظریه اصالت وجود و وحدت وجود ـ که به تبع آن از خداوند با عنوان صرف الوجود یاد می‌شود ـ در فلسفه صدرایی شباهت دارد. به نوشته کاپلستون، نظریه وی به اختصار دایر بر این معنی است که وجود یا «واحد»، هست و صیرورت و تغیر توهم است. زیرا اگر چیزی به وجود آید، پس یا از وجود به وجود می‌آید یا از لاوجود؛ اگر از اولی به وجود می‌آید، در این صورت قبلاً هست [یعنی تحصیل حاصل است] و اگر از دومی به وجود می‌آید، در این صورت هیچ چیز نیست؛ زیرا از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید. بنابراین صیرورت توهم است. وجود فقط هست و وجود واحد است، زیرا کثرت نیز توهم است.[۳]

آناکساگوراس

آناکساگوراس[۴] (متولد حدود ۵۰۰ ق.م) از موجودی به نام »نوس« سخن می‌گوید که بعداً به کار الهیات ارسطویی می‌آید.

۱- کاپستون، تاریخ فلسفه/۶۱-۶۰

2- Parmenides

۳- همان/ ۶۱

4- Anaxagoras

به گفته وی، نوس [عقل] بر تمـام موجـوداتی کـه حیـات دارنـد، هـم بزرگتر و هم کوچکتر، توانایی دارد. نوس بر تمامی چـرخش کلـی توانـایی داشت؛ به طوری که از همان آغاز، سرچشمه این چرخش بود... نوس همـه اشیایی را که باید باشند و همه اشیایی را که بودند و اکنون هستند و خواهنـد بود و این چرخش را که در آن اکنون ستارگان در گردشند و خورشید و مـاه و هوا و اثیر را که جدا شدند، به نظم در آورد و خـود ایـن چـرخش، جـدا شدن را باعث شد؛ و غلیظ از رقیق، گرم از سرد، روشن از تاریک و خشک از تر جدا شد و بسیاری اجزاء در بسیاری چیزها وجود دارند اما هیچ چیـز به‌کلی جدا شده از چیزهای دیگر نیست بـه جـز نـوس؛ نـوس نامتنـاهی و خودمختار است و با هیچ چیز آمیخته نیست بلکه تنهـا و بنفسـه و قـائم بـه خود است و او همه گونه علمی به همـه چیـز دارد و صـاحب بـزرگ‌تـرین نیروهاست.»[۱] نوس را نباید به عنوان خالق ماده تصور کرد. ماده ازلی اسـت و وظیفه نوس ــ به نظر می‌رسـد ــ ایجـاد حرکـت چرخشـی یـا دورانـی و حلقه‌وار در قسمت توده مخلوط [ماده اولیه عالم] است.[۲]

به نوشته کاپلستون، نظریه آناکساگوراس در باب نوس، یـک اصـل بسیار مهم را در فلسفه یونانی که بعداً [در فلسفه ارسطو] ثمره‌ای عالی به بار آورد، وارد نمود.[۳]

۱- همان/ ۸۵

۲- همان/ ۸۶

۳- همان/ ۸۷

دموکریتوس

دموکریتوس در الهیات معتقد به وجود خدایان بود ولیکن معتقد بود که خدایان از اتم‌ها ساخته شده‌اند و مانند آدمیان مادی و فانی‌اند؛ فقط عمرشان طولانی‌تر است و قدرت بیشتر و عقل والاتری دارند. آن‌ها در امور آدمیان دخالت نمی‌کنند و بنابراین ترس از آن‌ها بی‌مورد است.[۱]

سقراط

کاپلستون در مورد تلقی سقراط از خدا می‌نویسد: سقراط ظاهراً به‌طورکلی از خدایان به صورت جمع سخن گفته است و منظورش خدایان سنتی یونان است، لیکن می‌توان در او تمایلی به تصور خالص‌تر از خدای یگانه تشخیص داد. بدین گونه، بنابر نظر سقراط، معرفت خدایان محدود نیست، آنان همه جا حاضرند و آنچه گفته یا کرده شود، می‌دانند. همان‌طور که آنان آنچه را خیر است، به بهترین وجه می‌دانند. انسان صرفاً باید خیر را بخواهد نه اشیاء جزیی مانند طلا را. اعتقاد به خدای واحد گاه گاهی خود نمایی می‌کند، اما آشکار نیست که سقراط هرگز چندان توجهی به مسأله یک خدایی یا چند خدایی کرده باشد. حتی افلاطون و ارسطو برای خدایان یونانی جایی می‌یابند.[۲]

افلاطون

جمع‌بندی آنچه افلاطون در آثار خود درباره خدا تعقل کرده و گفته

۱- م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۱۲۳

۲- کاپلستون، تاریخ فلسفه ۱/ ۱۳۴-۱۳۳

است، عبارت است از:

ـ یافتن سازنده و موجد جهان، دشوار است و در صورت یافتن، سخن گفتن درباره او با همه کس، محال است.[۱]

ـ افلاطون در نامه‌ای، از دوستان خود می‌خواهد، به نام خدایی که رهبر همه اشیاء کنونی و آینده است و به نام پدر آن رهبر و علت، سوگند وفاداری یاد کنند.[۲]

ـ رهبر اشیاء جهان، صانع (دمیورژ) نام دارد و پدر او «واحد» و «خیر مطلق» است. واحد، اصل نهایی و منشأ عالم صور، مُثل و معقولات و برتر از صفات انسانی است.[۳]

ـ طریق شناخت »واحد»، دیالکتیک [و سلوک عقلی] است و انسان به وسیله عقل محض به معرفت و مشاهده وی نائل می‌شود.[۴] از آثار افلاطون نمی‌توان به‌طورقطع این نتیجه را گرفت که او به نوعی شهود یا خلسه عرفانی در تقرّب به واحد ـ آن‌گونه که نوافلاطونیان می‌گویند ـ معتقد بوده است.[۵]

ـ افلاطون نیک بختی و سعادت را در گرو پیروی از فضیلت و تشبّه به خداوند می‌داند و در اینجا گاه از خدا و گاه نیز از خدایان حرف

۱- همان/ ۲۰۸

۲- همان/ ۲۰۹-۲۰۸

۳- همان/ ۲۰۹

۴- همان

۵- همان/ ۲۳۳

می‌زند: «باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم و آن هم عبارت است از عادل و درستکار شدن به کمک حکمت»؛ «خدایان به کسی توجه و محبت دارند که میل و اشتیاق وی عادل شدن و شبیه خدا شدن باشد»؛ «تقدیم قربانی به خدایان و نیایش برای آن‌ها شریف‌ترین و عالی‌ترین چیزها و همچنین بهترین رهنمون انسان به زندگی سعادتمند است؛ لیکن قربانی‌های شریران و بی‌دینان را خدایان نمی‌پذیرند».[۱] افلاطون همچنین در نظریات سیاسی و اجتماعی خود از خدا و نیز خدایان سخن می‌گوید.[۲]

درباره خدایان سنتی یونانی که نسب نامه‌های آنان را شاعران نقل کرده‌اند، افلاطون خاطرنشان می‌کند که شناختن و اعلام کردن چگونگی تکوّن آنان فوق توانایی ماست و بهتر است که از عرف متداول و مقرر پیروی کنیم. افلاطون ظاهراً راجع به هستی خدایان انسان انگارانه، لاادری است، لیکن آن‌ها را به‌طورصریح رد نمی‌کند و در [رساله] اینیومیس، هستی ارواح نامریی را علاوه بر هستی خدایان آسمانی، در نظر داشته است. بنابراین، افلاطون پرستش سنتی [یونانی] را تصدیق می‌کند، هرچند بر داستان‌های تکون و نسب نامه خدایان یونانی کمتر اعتماد و تکیه می‌کند.[۳]

۱- همان/ ۲۵۱، درباره تلقی افلاطون از خداوند، همچنین ر.ک به: مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی/ ۹۳-۸۵

۲- همان/ ۲۷۳

۳- همان/ ۲۸۸

ارسطو

الهیات و مباحث مربوط به خداوند، در فلسفه ارسطو جایگاه بیشتری می‌یابد. ارسطو در آثار مختلف خود با تعابیر و تبیین‌های گوناگون از خدا و یا خدایان سخن گفته است و علاوه بر ارائه براهینی بر اثبات وجود خداوند، پیرامون ماهیت خدا، علم او و کیفیت رابطه او با عالم و... یافته‌های عقلی خود را مطرح کرده است. کتاب ارسطو نوشته «دیوید راس» و تاریخ فلسفه کاپلستون به تفصیل پیرامون تلقی ارسطو از خداوند سخن گفته‌اند که جمع‌بندی و چکیده آن چنین است:

۱. اثبات خداوند در اندیشه ارسطو عمدتاً مبتنی بر برهان حرکت است. براساس این برهان، جهان متحرک نیاز به محرکی غیرمتحرک دارد که آن محرک، خداوند است.

۲. ارسطو در آثار خود گاه از خدا و گاه از خدایان سخن می‌گوید. همچنین گاه یک محرک نامتحرک و گاه محرک‌های نامتحرک را که تعداد آن‌ها به ۵۵ می‌رسد، بر می‌شمارد.

۳. خدای ارسطو جوهری غیرمادی و ازلی است که ذات آن فعالیت و تعقل است و نه قدرت و اراده و مشیت؛ زیرا در صورت اثبات اراده و قدرت برای وی، این امکان خواهد بود که قدرتش را به کار نبندد و حال آن‌که ما پذیرفته‌ایم که تغییر و حرکت، ازلی و جاویدان است.

۴. خدای ارسطو عقلی است که تنها خودش را مورد تعقل قرار می‌دهد. فکر فکر است و دانش خداوند، دانش به جهان نیست بلکه تنها دانش به ذات خویش است.

۵. خدای ارسطو خالق جهان نیست، چرا که ماده از نظر او مخلوق نیست بلکه ازلی است.

۶. ارسطو به این دیدگاه که در طبیعت، کوشش و حرکت ناخودآگاهی وجود دارد نزدیکتر است تا این دیدگاه که طبیعت براساس طرحی الهی اداره می‌شود.

۷. ارسطو محرک اول ـ خدا ـ را معبود و وجودی که باید در پیشگاهش عبادت کرد و نمازگذارد، نمی‌داند و اساساً نمی‌توان با او ارتباطی شخصی برقرار کرد و کسانی که فکر می‌کنند می‌توان به خدا محبت ورزید، بر خطا هستند؛ چرا که خدا نمی‌تواند محبت ما را پاسخ دهد.[۱]

توحید در فلسفه مسلمین

از آنچه گذشت، با خدای مصنوع و محصول عقل یونانی و بنیان‌گذاران فلسفه آشنا شدیم، اکنون باید اشاره‌ای به نحوه سلوک فیلسوفان مسلمان در مسأله توحید و شناخت ذات و صفات خداوند نماییم و آن‌گاه به سراغ ممشای قرآن و عترت در این باب رفته و با توحید قرآنی و اهل بیتی علیهم السلام آشنا شویم.

فیلسوفان مسلمان نیز اغلب[۲] برای عقل مستقل، در شناخت ذات و صفات خداوند، جایگاه ویژه و بعضاً منحصر به فرد قائل بوده،[۳] متأثر از

۱- ر.ک به: سر ویلیام دیوید راس، ارسطو، مترجم مهدی قوام صفری/ ۲۸۳-۲۷۲، کاپلستون، تاریخ فلسفه/ ۳۶۴-۳۵۹، برای اطلاع بیشتر در این زمینه، ر.ک به: رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی /۱۰۸-۹۵

۲- البته در مواردی به محدودیت عقل در این عرصه اشاره و اعتراف کرده‌اند که بدان اشاره خواهیم کرد.

۳- یکی از فیلسوفان معاصر می‌نویسد: «خلاصه کلام این‌که عقل در تحصیل معارف عقلیه و الهیه استقلال تمام دارد و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد.»

فیلسوفان یونانی و فارغ از آموزه‌ها و معارف وحیانی، در باب ذات و صفات خداوندی نظریه‌پردازی می‌کنند. البته بعضاً ـ به‌خصوص در فلسفه صدرایی ـ پای آیات قرآن و احادیث نیز به میان کشیده می‌شود، اما اغلب نه از این جهت که منبع و مصدر نظریه باشند بلکه برای آن‌که برای نظریات فلسفی شاهدی قرآنی و دینی نیز ارائه شود که معمولاً با تأویل و تفسیر به رأی همراه می‌شود.

فیلسوفان مسلمان در مبحث الهیات، ابتدا در باب اثبات وجود خداوند استدلال‌هایی عرضه می‌کنند و سپس به بحث پیرامون حقیقت خداوند و کیفیت و چگونگی صفات و افعال او می‌پردازند و خداوند را با عناوین و توصیفات ابداعی خود، تبیین و تشریح می‌کنند. براهین مهم فلسفی در باب اثبات وجود خداوند عبارت است از برهان ارسطویی، برهان سینوی و برهان صدرایی.[1]

برهان محرک غیرمتحرک ارسطویی، مورد انتقاد فیلسوفان بعدی از جمله ابن‌سینا قرار گرفت و ناقص اعلام شد و به جای آن، برهان امکان و وجوب (برهان صدیقین) از سوی ابن سینا در اثبات خداوند ارائه و همو آن را عالی‌ترین برهان در اثبات خداوند اعلام نمود و بابت آن بسی برخود بالید.[2]

لکن ملاصدرا برهان سینوی را کمال مطلوب ندانست و آن را در ردیف سائر براهین فلسفی قرار داد و خویش در باب اثبات وجود

(سیدجلال‌الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی/ ۳۷

۱- پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵/ ۷۳

۲- همان/ ۹۲-۹۱

خداوند برهانی ارائه و آن را برهان صدیقین واقعی دانست.[۱]

تکاپوی فلاسفه مسلمان برای شناخت خداوند، از مرحله اثبات وجود و ذات خداوند فراتر رفته و تا بحث و فحص پیرامون شناخت ذات و چیستی آن و در ادامه، به بحث و کندوکاو پیرامون کیفیت ذات و صفات حضرت حق ـ جل و علا ـ تداوم می‌یابد و طبعاً به اقوال و آرای گوناگون و بعضاً متضاد و نافی یکدیگر و نیز متعارض با مبانی قرآن و عترت می‌رسند که بدان اشاره خواهیم کرد.

این فیلسوفان، در متن مباحث و استدلالات خود، از تسمیه و توصیف خداوند، فارغ از آنچه در معارف وحیانی در این باب آمده است، ابایی نداشته و نام‌ها و صفات گوناگون را برای ذات باری تعالی ـ چون واجب الوجود، صرف الوجود، صرف الشیء، بسیط الحقیقة، معشوق و... ـ وضع و استعمال می‌کنند.

قبل از این‌که به ذکر موارد تعارض بین الهیات فلسفی با الهیات قرآنی بپردازیم، لازم است ابتدائاً چگونگی دستیابی به معرفت خداوند را از منظر قرآن و عترت توضیح دهیم.

توحید قرآنی

براساس آموزه‌های قرآن و عترت، آدمی قادر است با عقل خویش به وجود خداوند پی برده و خالق هستی را تصدیق نماید و بر اثبات وجود او استدلال و برهان اقامه نماید، اما با این توضیح که عقل آدمی تنها به اثبات و تصدیق اصل وجود خداوند با صفاتی چون واحد و عالم و قادر و حکیم و... راه دارد و باب احاطه به ذات و صفات خداوند بر او بسته است و هرگونه

۱- همان/ ۹۲

بحث و گفت‌وگو درباره کیفیت ذات و صفات حضرت حق ـ جل و علا ـ بدون استناد به تعالیم و آموزه‌های وحیانی، در حقیقت امری غیرعقلانی و برخاسته از اوهام و ظنون خواهد بود. به روایات زیر بنگرید:

۱. الامام الصادق علیه السلام: ان العقل یعرف الخالق من جهة توجب علیه الاقرار و لا یعرفه بما یوجب له الاحاطة بصفتة[۱]

ـ عقل، خداوند را به گونه‌ای می‌شناسند که به وجود او اقرار می‌کند اما نمی‌تواند به صفت او احاطه پیدا کند.

۲. الامام الحسین علیه السلام: یصیب الفکر منه الایمان به موجوداً و وجود الایمان لاوجود صفة[۲]

ـ اندیشه و تعقل موجب ایمان به اصل وجود خدا می‌شود و ایمان به اصل وجود، غیر از شناخت حقیقت خداوند است.

۳. الامام الصادق علیه السلام: یقف العقل علی حده من معرفة الخالق فلایعدوها[۳]

ـ عقل بر محدودیت خویش در شناخت خداوند آگاهی دارد و از حد خویش تجاوز نمی‌کند.

۴. الامام علی علیه السلام: الحمدلله الذی أعجز الاوهام ان تنال الا وجوده[۴]

ـ سپاس خداوند را که دست اندیشه‌ها را از رسیدن به جز اصل

۱- بحارالانوار۳/ ۱۴۷

۲- همان۴/ ۳۰۱

۳- بحارالانوار ۳/ ۱۴۷

۴- امالی صدوق/ ۳۹۹

وجودش کوتاه کرد.

۵. الامام الرضا علیه السلام: بالعقول یعتقد التصدیق بالله و بالاقرار یکمل الایمان به[۱]

ـ با خردها، وجود خداوند تصدیق می‌شود و با اقرار به وجود خداوند، ایمان به او کمال می‌یابد.

نکته‌ای که در اینجا باید روشن شود این است که سلوک عقلی مورد نظر قرآن و عترت، برای تذکر و تصدیق به وجود حق ـ تعالی ـ در محدوده استدلالات و دریافت‌های بدیهی و روشن عقلی است؛ مانند برهان صنع و برهان نظم؛ و نه استدلال‌های پیچیده ذهنی. آیات و روایات آکنده از توصیه به انسان‌ها برای مطالعه و نظر در هستی و صنع الهی است. از نظر قرآن، جهان هستی به مثابه کتابی تکوینی است در کنار کتاب تشریع، مملو از آیاتی الهی که اصحاب تفکر و تعقل و اهل عبرت و درس‌آموزی را به وجود خداوند قادر و حکیم و علیم رهنمون می‌شود.

اکنون به چند آیه و روایت در این زمینه اشاره می‌کنیم:

۱. ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لایات لاولی الالباب، الذین یذکرون الله قیاما و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا[۲]

ـ در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، مایه‌های عبرتی برای خردمندان است. همان کسانی که خداوند را ایستاده و نشسته و بر پهلو آرمیده یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین

۱- بحار الانوار ۴/ ۲۳۰

۲- آل‌عمران/ ۱۹۱-۱۹۰

می‌اندیشند که پروردگارا! این را بیهود نیافریده‌ای.

۲. ان فی السموات و الارض لایات للمومنین و فی خلقکم و ما یبث من دابة ایات لقوم یوقنون و اختلاف اللیل و النهار و ما انزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها و تصریف الریاح آیات لقوم یعقلون و تلک ایات الله نتلوها علیک بالحق فبای حدیث بعد الله و ایاته یومنون[۱]

ـ بی‌گمان در آسمان‌ها و زمین مایه‌های عبرتی برای مؤمنان هست، و نیز در آفرینشتان و جانورانی که [در زمین] می‌پراکند، برای اهل یقین، مایه‌های عبرت است و در پی یکدیگر آمدن شب و روز و هر روزی‌ای که خداوند از آسمان فرو فرستاده است و زمین را پس از پژمردنش بدان زنده داشته است و در گرداندن بادها، مایه‌های عبرتی برای خردمندان است. این آیات الهی است که به حق بر تو می‌خوانیمش، پس به کدامین سخن بعد از خداوند و آیات او ایمان می‌آورند؟ وای بر هر دروغ‌زن؛ گناهکاران که آیات الهی را که بر او خوانده می‌شود، می‌شنود، سپس متکبرانه در شیوه خود سماجت می‌ورزد، گویی آن‌ها را نشنیده است؛ پس او را از عذاب دردناک خبر ده.

۳. الذی جعل لکم الارض مهداً و سلک لکم فیها سبلاً و انزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجاً من نبات شتی کلوا و ارعوا انعامکم انّ فی ذلک لایات لاولی النهی، منها خلقنا کم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری و لقد ارینه ایاتنا کلها فکذب و ابی[۲]

ـ همان کسی که زمین را زیرانداز شما کرد و در آن برای شما راه‌ها

۱- جاثیه/۶-۲

۲- طه/ ۵۶-۵۳

کشید و از آسمان آبی فرو فرستاد و با آن از هـر گونـه گیـاه گونـاگون برآوردیم. بخورید و چارپایانتان را بچرانید که در این مایـه‌هـای عبـرت برای خردمندان است. از آن [خاک] شما را آفریـده‌ایـم و بـه آن بازتـان می‌گردانیم و بار دیگر از آن بیرونتان می‌آوریم؛ و همه پدیده‌های شگرف خویش را به او نمایاندیم ولی دروغ انگاشت و سرباز زد.

۴. الم‌تر انّ الفلک تجری فی البحر بنعمت الله لیریکم مـن ایاتـه انّ فی ذلک لایات لکل صبار شکور و اذا غشیهم موج کالظلـل دعـوا الله مخلصین له الدین فلمّا نجیهم الی البر فمنهم مقتصد و ما یجحد بایاتنا الاّ کلّ ختّار کفور[1]

ـ آیا ننگریسته‌ای که کشتی‌ها به نعمت‌الهی در دریا روانند تا به شما از آیات خویش بنمایاند، بی‌گمان در ایـن بـرای هـر شـکیبای شـاکری مایه‌های عبرت است. و چون موجی سایبان‌وار آنان را فراگیرد، خداونـد را در حالی که دین خود را برای او پیراسته می‌دارند، به دعا می‌خواننـد؛ آن‌گاه چون آنان را برهاند و به خشکی برساند، بعضی از ایشان میانـه‌رو [و درستکارند و بعضی کجرو] و جز غدار ناسپاس کسی منکر آیـات مـا نمی‌شود.

۵. الامام الباقر علیه السلام: «و من کان فی هـذه اعمـی فهـو فـی الاخرة اعمی» فمن لم یدله خلق السموات و الارض و اخـتلاف اللیـل و النهار و دوران الفلک بالشمس و القمر و الایات العجیبات، علی ان وراء ذلک امراً هو اعظم منه، فهو فی الاخرة اعمی[2]

---

۱ - لقمان/ ۳۲

۲ - بحارالانوار۳/ ۲۸

ـ امام باقر علیه السلام در ذیل آیه شریفه «و هر کس در این دنیا نابینا باشد، در آخرت نیز نابینا خواهد بود»، فرمود: اگر کسی آفرینش آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز و چرخش گردون با خورشید و ماه و [دیگر] نشانه‌های شگفت، راهنمای او به این امر نباشد که در ورای این نشانه‌ها، خالق بزرگ‌تر از آن‌ها قرار دارد، بی‌گمان او در آخرت نیز کور خواهد بود.

۶. الامام علی علیه السلام: و لو فکروا فی عظیم القدرة و جسیم النّعمة، لرجعوا الی الطریق و خافوا عذاب الحریق و لکن القلوب علیلة و البصائر مدخولة، الا ینظرون الی صغیر ما خلق؟ کیف احکم خلقه و اتقن ترکیبه و خلق له السمع و البصر و سوّی له العظم و البشر؟ انظروا الی النملة فی صغر جثّتها و لطافة هیئتها لا تکاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرک الفکر فانظر الی الشمس و القمر و النّبات و الشّجر و اختلاف هذا اللّیل و النّهار و تفجّر هذه البحار و کثرة هذه الجبال و الالسن المختلفات، فالویل لمن انکر المقدّر و جحد المدبّر[1]

– و اگر [مردم] در بزرگی قدرت و کلانی نعمت [خداوند] می‌اندیشیدند، به راه راست باز می‌گردیدند و از عذاب سوزان می‌ترسیدند؛ لیکن دل‌ها بیمار است و بینش‌ها عیب‌دار. آیا به خردترین چیزی که آفریده نمی‌نگرند که چسان آفرینش او را استوار داشته و ترکیب آن را برقرار؟ آن را شنوایی و بینایی بخشیده و برایش استخوان و پوست آفریده؟ بنگرید به مورچه و خردی جثه آن و لطافتش در برون و نهان. چنان است که به گوشه چشمش نتوان دید و با اندیشیدن، به

---

۱ - نهج‌البلاغه/خطبه ۱۸۴

چگونگی خلقتش نتوان رسید. پس بنگر در آفتاب و ماه و درخت و گیاه، و آب و سنگ، و آمد و شد شب و روز، و روان گشتن این دریاها و فراوانی این کوه‌ها و درازی ستیغ‌های کوه و گونه‌گونی لغت‌ها و زبان‌ها. پس وای بر آن‌که تقدیر کننده [خداوند] را نپذیرد و تدبیر کننده [خداوند] را ناآشنا گیرد.

۷. الامام الصادق علیه السلام: اوّل العبر و الادلّه علی الباری ـ جلّ قدسه ـ تهیئة هذا العالم و تألیف اجزائه و نظمها علی ما هی علیه، فانّک اذا تأمّلت العالم بفکرک و میّزته بعقلک وجدته کالبیت المبنی المعدّ فیه جمیع مایحتاج الیه عباده، فالسّماء مرفوعة کالسّقف، و الارض ممدودة کالبساط و النّجوم منضودة کالمصابیح و الجواهر مخزونة کالذّخائر و کلّ شی فیها لشأنه معدّ و الانسان کالمملّک ذلک البیت و المخوّل جمیع ما فیه، ضروب النبات مهیّأة لماربه و صنوف الحیوان مصروفة لمصالحه و منافعه، ففی هذا دلالة واضحة علی انّ العالم مخلوق بتقدیر و کلمة و نظام و ملائمة و انّ الخالق له واحد[۱]

ـ اولین نشانه بر وجود خداوند، فراهم بودن این جهان و نظم و تناسب اجزا و بخش‌های گوناگون آن است. هرگاه در جهان، اندیشه و تعقل‌نمایی، آن را چون سرایی کامل ـ که همه نیازمندی‌های بندگان در آن گرد آمده است ـ می‌یابی. آسمان برافراشته چون سقف این سرا، زمین فرش آن، ستارگان انبوه چراغ‌های آن، و معادن زیرزمینی ذخیره‌های آن است. [خلاصه] همه‌چیز برای رفع نیاز انسان گردآوری شده است و آدمی به مثابه صاحب این سرا و تحویل گیرنده همه آنچه که در آن

۱- بحارالانوار۳/ ۳۶۱

است، می‌باشد. انواع گیاهان و رستنی‌ها برای نیازهای او فراهم، اقسام جانداران برای تأمین مصالح و منافع او، مهیا شده است؛ و این خود نشانه‌ای روشن بر آن است که هان! آفریده‌ای براساس اندازه و هماهنگی و تناسب است و آفریدگار او یکی است.

۸. الامام‌الرضا علیه السلام: بصنع الله یستدل علیه[۱]

با آفرینش الهی بر وجود او استدلال می‌شود.

۹. انه الظاهر لمن اراده لایخفی علیه، لمکان الدلیل و البرهان علی وجوده فی کل ما دبرّه وصنعه مما یری، فای ظاهر اظهر و ابین امراً من الله ـ تبارک و تعالی ـ فانک لاتعدم صنعته حیثما توجهت و فیک من اثاره ما یغنیک[۲]

ـ خداوند برای آن‌که پی جویدش، مخفی نیست؛ زیرا در هر مخلوق و مصنوع الهی که نگریسته شود، دلیل و برهانی بر وجود اوست. براستی کدام آشکاری، آشکارتر و روشن‌تر از خداوند است که به هر سو بنگری، اثر آفرینش او را می‌یابی و بلکه در وجود خودت آن‌قدر آثار او وجود دارد که تو را از هر چیز دیگری نیاز می‌کند.

بنابراین عقل آدمی قادر است با مطالعه آیات کتاب تکوین و با تأمل و نظر در آفرینش و طبیعت، به وجود، قدرت، حکمت و وحدانیت خداوند رهنمون شود و این تأمل عقلانی هیچ ربطی به استدلالات پیچیده و تأملات مغلق ذهنی و فلسفی که راهی به صواب ندارند، نداشته و باب آن برای همه بندگان خداوند ـ از خاص و عام ـ مفتوح است.

۱- همان۴/ ۲۲۸

۲- همان۴/ ۱۸۷

سودای خام ادراک کیفیت ذات و صفات خداوند

تلاش برای ادراک کیفیت ذات و صفات خداوندی از منظر آیـات و روایات سودایی خام و عقیم است:

۱. سبحان ربک رب العزة عمایصفون[۱]

ـ پاک و منزه است پروردگارت ـ که پروردگار پیروزمند است ـ از آنچه می‌گویند.

امیرالمؤمنین علیه السلام:

۲. قد ضلّت العقول‌فی‌امواج تیار ادراکه[۲]

ـ خردها در امواج توفانی ادراک خداوند، سرگشته و گمراهند.

۳. عجز العقول عن معرفة کنهه[۳]

ـ خردها از شناخت کنه و حقیقت او ناتوانند.

۴. المعروف بغیر کیفیّة لایدرک بـالحواس و لایقـاس بالنـاس و لا تدرکه الابصار و لاتحیط به الافکـار و لاتقـدره العقـول و لاتقـع علیـه الاوهام[۴]

ـ خداوند شناخته شده است بدون کیفیت؛ با حواس دریافته نشده و با انسان‌ها قیاس نمی‌شود. چشم‌ها او را ندیده و اندیشه‌ها بـه او احاطـه پیدا نکنند و عمل خردها قدر او را نیابند و خیال‌ها به او نرسند.

۱- صافات/ ۱۸۰

۲- صدوق، التوحید/ ۷۰

۳- میزان الحکمة ۳/ ۱۸۹۲

۴- التوحید/ ۷۹

۵. الله اجلّ من ان یدرک الواصفون قدر صفته التی هو موصوف بها و انما یصفه الواصفون علی قدرهم لاعلی عظمته و جلاله، تعالی الله عن ان یدرک الواصفون صفته علواً کبیراً[۱]

ـ خداوند بلندمرتبه‌تر از آن است که توصیف‌کنندگان مرتبت حقیقی او را دریابند؛ توصیف گران او را به اندازه مرتبت نازل خویش، توصیفش کنند نه به اندازه عظمت و مرتبت او. خداوند بی‌اندازه برتر از آن است که توصیف‌گران ذات و صفتش را دریابند.

۶. فلسنا نعلم کنه عظمتک الا انا نعلم انک حی قیوم لاتأخذک سنة و لا نوم لم ینته الیک نظر و لم یدرکک بصر[۲]

ـ ما قادر به درک حقیقت بزرگی‌ات نیستیم جز این‌که می‌دانیم زنده و قیوم هستی؛ تو را چرت و خواب در نگیرد، اندیشه‌ای به تو نرسد و چشمی تو را نبیند.

۷. الامام الحسین علیه السلام: لیس برب من طرح تحت البلاغ[۳]

ـ آن‌که با فکر (بشری) دریافته شود، پروردگار نیست.

۸. لاتدرکه العلماء بالبابها و لا اهل التفکیر بتفکیرهم الا بالتحقیق ایقاناً بالغیب، لانه لایوصف بشیء من صفات المخلوقین و هو الواحد الصمد، ماتصوّر فی الاوهام فهو خلافه... احتجب عن العقول کما احتجب

۱- همان/ ۲۳۸

۲- نهج‌البلاغه عبده۲/ ۵۵

۳- تحف العقول/ ۲۴۴، بحارالانوار۴/ ۳۰۱

عن الابصار[۱]

ـ دانشوران با خردهایشان و اندیشوران با اندیشه‌هایشان او را جز این‌که تصدیق یقینی و ایمان به غیب داشته باشند، دریابند؛ زیرا او با ویژگی‌های [و ابزار ادراکی] مخلوقات، توصیف نشود؛ او واحد و صمد است و آنچه در [ذهن و عقل و] خیال آید، غیر اوست... همان‌طور که از چشم‌ها محجوب است، از خردها نیز پنهان است.

الامام السجاد علیه السلام:

۹. سبحان من لم یجعل فی احد من معرفة نعمه الا المعرفة بالتقصیر عن معرفتها، کما لم یجعل فی احد من معرفة ادراکه اکثر من العلم با نه لایدرکه، فشکر ـ عزوجل ـ معرفة العارفین بالتقصیر عن معرفته و جعل معرفتهم بالتقصیر شکراً کما جعل علم العالمین انهم لایدرکونه ایماناً[۲]

ـ منزه است خداوندی که برای احدی راهی به سوی شناخت نعمت‌هایش جز این‌که اعتراف به ناتوانی از این شناخت کند، قرار نداده است؛ همان گونه که برای احدی، راهی به سوی شناخت ذاتش، بیش از آگاهی بر این‌که قابل شناخت نیست، نگشوده است. از همین رو، اعتراف عارفان به ناتوانی از شناخت حضرتش ـ جل و علا ـ را سپاس گفته و همین اعتراف را به مثابه سپاس‌گزاری آن‌ها قرار داده است، همان‌طور که آگاهی دانشمندان را بر این‌که ذات حضرتش قابل دریافت نیست، ایمان داشته است.

۱۰. عجزت العقول عن ادراک کنه جمالک و انحسرت الابصار

---

۱ - تحف العقول/ ۲۴۵

۲ - کافی۸/ ۳۹۴

دون النظر الی سبحات وجهک و لم یجعل للخلق طریقاً الی معرفتک الا بالعجز عن معرفتک[۱]

ـ خردها از دریافت حقیقت زیبایی‌ات ناتوان و چشم‌ها حسرت زده نگاه به درخشش ذاتت هستند، برای مردم راهی به شناختت جز اعتراف به ناتوانی‌شان در این شناخت، قرار نداده‌ای.

الامام الباقر علیه السلام:

۱۱. لاتدرکه الاوهام، کیف تُدْرکه الاوهام و هوخلاف ما یُعْقَل و خلافُ ما یُتصوّر فی‌الاوهام[۲]

ـ خیال‌ها او را در نیابند و چگونه او را دریابند، در حالی که او برخلاف هر یافته و اندیشه و خیال‌پردازی شده‌ای است.

۱۲. کلما میزتموه باوهامکم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم[۳]

ـ هر آنچه را که با نازک اندیشه‌ها و خیال‌پردازی‌هایتان [در سودای شناخت خداوند] فرا ذهن آورید، بدانید که او مخلوق و ساخته و پرداخته شما، هم‌اندازه شما و پرتاب شده به سوی شماست.

۱۳. الامام الصادق علیه السلام: الله اکبر من ان یوصف[۴]

ـ خداوند بزرگتر از آن است که به توصیف [خرد و خیال و اندیشه]

۱- میزان‌الحکمة۳/ ۱۸۹۳

۲- کافی۱/ ۸۲

۳- بحار الانوار۶۶/ ۲۹۳

۴- التوحید/ ۳۱۳

در آید.

الامام‌الرضا علیه السلام:

۱۴. هو اجلُّ من ان یدرکه بصر اویحیط به وهم او یضبطه عقل[۱]

ـ او برتر از آن است که چشمی بیندش یا خیالی دریابدش یا خردی فراچنگ آردش.

۱۵. ما توهمتم من شیء فتوهموا الله غیره[۲]

ـ هر آنچه را که [در رهگذر شناخت خداوند] به خیال و ذهنتان آمد، پس خداوند را غیر او بدانید.

---

۱ - التوحید/ ۲۵۲

۲ - کافی ۱/ ۱۰۱

نهی از تفکر و تعمق در ذات و صفات‌الهی

براساس آیات و روایاتی ـ که ذکر آن‌ها گذشت ـ عقل و خیال و اندیشه آدمی ناتوان از احاطه به ذات و صفات الهی است و بیش از تصدیق به وجود خداوند حکیم و عالم و قدیر و حیّ، راهی به ادراک و معرفت خداوند ندارد؛ از همین رو انسان‌ها از تفکر و تعمق در ذات و صفات و تلاش برای وصول به معرفت احاطی به حضرت حق، شدیداً نهی و به تفکر و اندیشه در مصنوعات، مخلوقات و نعمت‌های الهی توصیه شده‌اند:

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. تفکروا فی کل شیء و لاتفکّروا فی ذات الله[۱]

ـ در هر چیزی جز ذات خداوند، اندیشه کنید.

۲. تفکروا فی خلق الله و لاتفکّروا فی الله فتهلکوا[۱]

---

۱ - میزان‌الحکمة ۳/ ۱۸۹۲

۱- همان

ـ در آفریده خدا اندیشه کنید اما در خداوند نه؛ که نابود خواهید شد.

۳. تفکروا فی الخلق و لاتفکروا فی الخالق فانکم لاتقدرون قدره[۱]

ـ درباره آفریده اندیشه کنید اما درباره آفریدگار نه؛ چرا که شما نمی‌توانید اندازه و اوج او را دریابید.

۴. خرج رسول الله صلی الله علیه و آله ذات یوم علی قوم یتفکرون، فقال: مالکم لا تتکلمون؟ فقالوا: نتفکر فی خلق الله ـ عزوجل ـ فقال: وکذلک فافعلوا، تفکروا فی خلقه و لا تتفکروا فیه[۲]

ـ روزی رسول خداوند صلی الله علیه و آله با قومی که در حال اندیشه بودند، برخورد کرد و فرمود: چرا سخن نمی‌گویید؟ عرض کردند: در حال اندیشه در آفرینش خداوند ـ عزوجل ـ هستیم؛ حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: به اندیشه‌تان ادامه دهید، در آفریده خداوند تفکر کنید اما درباره [ذات و صفات] او هرگز!

الامام علی علیه السلام:

۵. من تفکر فی ذات الله الحد[۳]

ـ هرکس در ذات خداوند اندیشه کند، ملحد و منحرف شده است.

۶. من تفکر فی ذات الله تزندق[۴]

۱- همان

۲- میزان الحکمة۳/ ۱۸۹۲

۳- غررالحکم/ح ۸۴۸۷

۴- غرر الحکم/ح ۸۵۰۳

ـ هرکس در ذات خداوند اندیشه کند، زندیق می‌شود.

۷. اتقوالله ان... تلقوا علیه الاوهام او تعملوا فیه الفکر[۱]

ـ از خداوند برحذر باشید از این‌که درباره او خیال‌پردازی یا اندیشه‌ورزی کنید.

۸. انّ رجلاً اتاه فقال له یا امیرالمومنین، صف لنا ربنا لنزداد له حبا و به معرفة، فغضب علیه السلام و نادی الصلوة جامعة، فاجتمع الناس حتی غضّ المسجد باهله، فصعد المنبر و هو مغضب متغیراللون، فحمدالله سبحانه و صلی علی النبی صلی الله علیه و آله ثم قال... فانظر ایها السّائل! فما دلّک القران علیه من صفته فائتم به، واستضیء بنور هدایته و ما کلّفک الشیطان علمه ممّا لیس فی الکتاب علیک فرضه، ولا فی سنّة النّبیّ صلی الله علیه و آله و ائمة الهدی اثره فکل علمه الی الله سبحانه، فان ذلک منتهی حق الله علیک. و اعلم ان الراسخین فی العلم هم الذین اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغیوب، الأقرار بجملة ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب، فمدح الله ـ تعالی ـ اعترافهم بالعجز عن تناول مالم یحیطوا به علما، و سمی ترکهم التعمق فیما لم یکلفهم البحث عن کنهه رسوخا، فاقتصر علی ذلک ولا تقدر عظمة الله سبحانه علی قدر عقلک فتکون من الهالکین. هو القادر الذی اذا ارتمت الاوهام لتدرک منقطع قدرته و حاول الفکر المبرأ من خطرات الوساوس ان یقع علیه فی عمیقات غیوب ملکوته و تولهت القلوب الیه لتجری فی کیفیة صفاته و غمضت مداخل العقول فی حیث لاتبلغه الصفات لتنال علم ذاته، ردعها و

---

۱ - بحار الانوار۳/ ۲۹۸

هی تجوب مهاوی سدف الغیوب متخلصة الیه سبحانه، فرجعت اذ جبهت معترفة بانّه لاینال بجور الاعتساف کنه معرفته، و لا تخطر ببال اولی الرویات خاطرة من تقدیر جلال عزته[۱]

ـ روزی در مسجد کوفه شخصی نزد امام امام علی علیه السلام آمد و گفت: خداوند را برایمان توصیف کن تا محبت و معرفت ما نسبت به او فزونی یابد. امام علی علیه السلام از این درخواست برآشفت و همه مردم را به مسجد فراخواند؛ مسجد پر از مردم شد و حضرت علیه السلام در حالی که غضبناک و برافروخته بود، بر منبر نشست و پس از ستایش خداوند و درود بر پیامبر صلی الله علیه و آله، فرمود: ای پرسش کننده! درست بنگر، آنچه را که قرآن از صفات خداوند بیان می‌دارد، به آن اعتماد کن و از نور هدایتش بهره‌گیر؛ و آنچه را که شیطان تو را به دانستن آن وا می‌دارد و کتاب خدا آن را بر تو واجب نکرده و در سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان هدایتگر علیه السلام نیامده، رها کن و علم آن را به خداوند واگذار، که این نهایت حق پروردگار بر توست. بدان، آن‌ها که در علم استوارند، خدا آن‌ها را از فرورفتن در آنچه که بر آن‌ها پوشیده است و تفسیر آن را نمی‌دانند و از فرو رفتن در اسرار نهان بی‌نیاز ساخته است و آنان را از این رو که به عجز و ناتوانی خود در برابر غیب و آنچه که تفسیر آن را نمی‌دانند اعتراف می‌کنند، ستایش فرموده و ترک ژرف‌نگری آنان را در آنچه که خدا بر آنان واجب ساخته «راسخ بودن در علم» نام نهاده است. پس به همین مقدار بسنده کن و خدا را با میزان عقل خود ارزیابی مکن تا از تباه‌شدگان نباشی. اوست

---

۱ - نهج‌البلاغه عبده۱/ ۱۶۱

خدای توانایی که اگر وهم و خیال انسان‌ها بخواهد برای درک اندازه قدرتش تلاش کند و افکار بلند و دور از وسوسه‌های دانشمندان، بخواهد ژرفای غیب ملکوتش را در نوردد و قلب‌های مشتاقان برای درک کیفیت صفات او کوشش نماید و عقل‌ها از راه‌های بسیار ظریف و باریک بخواهند ذات او را درک کنند، دست رد و قدرت بر سینه همه نواخته گردد؛ در حالی که در تاریکی‌های غیب برای رهایی خود به خدای سبحان پناه می‌برند و با ناامیدی و اعتراف به عجز از معرفت حقیقت خداوند، باز می‌گردند [و در می‌یابند] که با فکر و عقل بشری نمی‌توان او را درک کرد.

الامام الباقر علیه السلام:

۹. و اذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا، قال: الکلام فی الله و الجدال فی القرآن، «فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره»[۱]

ـ امام باقر علیه السلام در توضیح آیه «و هرگاه کسانی را دیدی که در آیات فرو رفته‌اند، از آن‌ها دوری نما تا به سخنی دیگر بپردازند» فرمود: مقصود [از فرورفتن در آیات الهی] سخن و گفت‌وگو درباره خداوند و جدال درباره قرآن است.

۱۰. ایّاکم و التفکّر فی الله ولکن اذا اردتم ان تنظروا الی عظمته فانظروا الی عظیم خلقه[۲]

ـ از تفکر درباره خداوند بر حذر باشید و هرگاه اراده کردید عظمت او را دریابید، به عظمت آفرینش بنگرید.

۱- بحارالانوار۳/ ۲۶۰

۲- کافی ۱/ ۹۳

۱۱. تکلموا فی خلق الله و لاتتکلموا فی الله فان الکلام فی الله لایزید صاحبه الاتحیراً[۱]

ـ در آفرینش خدا گفت‌وگو کنید اما درباره [ذات و صفات] خدا نه؛ چرا که بحث و جدل درباره خداوند، جز فزونی حیرت نتیجه‌ای ندارد.

۱۲ـ ایاک و الخصومات فانّها تورث الشک و تحبط العمل و تردی صاحبها... انه کان قوم فیما مضی ترکوا علم ما وکّلُوا به وطلبوا علم ما کُفُّوه حتی انتهی کلامهم الی الله فتحیروا حتی ان کان الرجل یُدْعی من بین یدیه فیحیب من خلفه و یدعی من خلفه فیجیب من بین یدیه حتی تاهوا فی الارض[۲]

ـ از مجادلات بپرهیز که مایه شک و نابودی عمل و هلاکت مجادله‌کننده است. در گذشته مردمی بودند که دانش آنچه را که بدان توصیه شده بودند رها کرده و سراغ دانستن اموری رفتند که از آن بر حذر داشته شده بودند تا آن‌که کارشان به بحث و مجادله درباره خداوند کشید، نتیجه آن شد که حیران و سرگردان شدند؛ تا آنجا که هرگاه فردی از آن‌ها از پیش رو صدا زده می‌شد، از پشت سر جواب می‌داد و از پشت سر صدا زده می‌شد، از پیش رو جواب می‌داد.

الامام الصادق علیه السلام:

۱۳. ایاکم و التفکر فی الله، فان التفکر فی الله لایزید الا تیها[۳]

۱- همان

۲- همان/ ۲۴۸

۳- امالی صدوق/۳۴۰

ـ از تفکر درباره خداوند بر حذر باشید که تفکر درباره او ـ جل و علا ـ مایه فزونی حیرت و سرگردانی است.

۱۴. من نظر فی الله کیف هو؟ هلک[۱]

ـ آن‌که درباره کیفیت و حقیقت خداوند بیندیشد، نابود است.

۱۵. ان الله یقول: و ان الی ربک المنتهی، [ای] فاذا انتهی الکلام الی الله فامسکوا[۲]

ـ مقصود خداوند از آیه «و این‌که به سوی پروردگارت نهایت و پایان است» این است که هرگاه سخن [و اندیشه] به خداوند رسید، دست نگهدارید و پایانش دهید.

۱۶. ابن ادم، لوأ کل قلبک طائر، لم یشبعه و بصرک لو وضع علیه خَرْقَ ابْرة لغطاه، ترید ان تعرف بهما ملکوت السماوات و الارض ان کنت صادقاً فهذه الشمس، خلق من خلق الله فان قدرت ان تملأ عینیک منها فهو کما تقول[۳]

ـ فرزند آدم! اگر قلبت را پرنده‌ای بخورد، سیر نشود و اگر سوزنی بر چشمت قرار گیرد، مانع دید آن شود؛ با این وجود، سودای آن داری که با چشم و قلبت ملکوت آسمان‌ها و زمین را دریابی؛ اگر راست می‌گویی، این خورشید را که آفریده‌ای از آفریده‌های خداوند است بنگر و اگر قادری چشمانت را از آن پر کن که اگر چنین کردی، پس درصدد

۱- المحاسن ۱/ ۳۷۱

۲- همان/ ۳۷۰

۳- کافی ۱/ ۹۳

فهم ملکوت خداوند باش.

۱۷. ان العقل یعرف الخالق من جهة توجب علیه الاقرار و لا یعرفه بما یوجب له الاحاطة بصفته، انما کُلف العباد من ذلک ما فی طاقتهم ان یبلغوه و هو ان یوقنوا به ویقفوا عند أمره و نهیه و لم یکلفوا الاحاطة بصفته، کما ان الملک لایکلف رعیته أن یعلموا أطویل هو أم قصیر، أبیض هو أم أسمر، وانما یکلفهم الاذعان سلطانه والانتهاء ألی امره، ألاتری ان رجلا لو اتی باب الملک فقال: اعرض علی نفسک حتی اتقصی معرفتک وألا لم اسمع لک کان قد اهل نفسه لعقوبته فکذا القایل انه لایقر بالخالق سبحانه حتی یحیط بکنهه، متعرض لسخطه ألی ان قال: و لیس شی یمکن المخلوق ان یعرفه من الخالق حق معرفته غیرأنه موجود فقط فأذا قلنا کیف و ماهو، فممتنع علم کنهه و کمال المعرفة به، ألی ان قال: هو کذلک أی غیر معلوم من جهة أذا رام العقل معرفة کنهه و الاحاطة به وهو من جهة اخری اقرب من کل قریب أذا استدل علیه بالدلایل الشافیة فهو من جهة کالواضح، لایخفی علی احد و هو من جهة کالغامض لایدرکه احد و کذلک العقل ایضا ظاهر بشواهده، و مستور بذاته[1]

ـ شناخت عقل آدمی نسبت به خداوند، تنها بدان مقدار است که اقرار به وجود خداوند نماید اما هرگز قادر به احاطه بر صفات او نیست. تکلیف بندگان خدا آن است که به اندازه طاقت و ظرفیتشان در صدد معرفت خداوند برآیند و آن به این است که به وجود خداوند یقین پیدا کنند و بر فرمانش گردن نهند؛ اما هرگز مکلّف به احاطه به [ذات و]

۱- بحار الانوار۳/ ۱۴۹

صفت او نیستند، همان‌گونه که هیچ پادشاهی مردمش را موظف به دانستن این‌که آیا او بلند قد است یا کوتاه قد، سفید است یا گندمگون، نمی‌کند و تنها از آن‌ها اعتراف به پادشاهی و اطاعت از دستوراتش را می‌خواهد. اگر فردی به درگاه پادشاهی رود و از پادشاه بخواهد که خودش را به او نشان دهد تا به خوبی او را بشناسد و آن‌گاه اطاعتش نماید و در غیر این صورت از او اطاعت نخواهد کرد، بدون شک خود را در معرض مجازات قرار داده است؛ همین طور است اگر فردی بگوید که به خداوند ایمان نمی‌آورد مگر آن‌که به ذات و صفات او احاطه پیدا کند که در این صورت خویش را در معرض خشم الهی قرار داده است. امام علیه السلام در ادامه فرمود: مخلوق درباره خالق، بیش از این‌که او موجود است، نمی‌تواند دریابد و سخن گفتن از این‌که او چیست و چگونه است، ره به جایی نمی‌برد. اما در عین حال اگر کسی سراغ نشانه‌ها و آیات و آفریده‌های خداوند رود، وجود و عظمت او بر احدی مخفی نخواهد ماند؛ و همین طور است عقل آدمی که نشانه‌ها و آثار او برای انسان آشکار ولی ذات و چیستی آن پنهان است.

۱۸. ان الناس لایزال بهم المنطق حتی یتکلّموا فی الله، فاذا سمعتم ذلک، فقولوا: لااله الاالله الواحد الذی لیس کمثله شی[1]

ـ مردم تا آن‌گاه که گفت‌وگویشان درباره خداوند نباشد، مجاز به ادامه دادن هستند اما هرگاه به خداوند رسید، باید دست بکشید و بگویید: معبودی نیست جز خداوند واحد که هیچ چیز مثل او نیست.

۱۹. قال الراوی سئلت اباعبدالله علیه السلام عن شی من الصفة؟

---

۱ - حرعاملی، الفصول المهمة فی اصول الائمة علیهم السلام ۱/۲۴۷

فرفع یده الی السماء: تعالی الله الجبار، انه من تعاطی ما ثم هلک، یقولها مرتین[۱]

ـ راوی از امام صادق علیه السلام درباره صفت خداوند می‌پرسد، حضرت علیه السلام دستش را رو به آسمان بر می‌دارد و دوبار می‌گوید: برتر است خداوند جبار؛ هر که وارد این وادی شود، هلاک و نابود خواهد شد.

۲۰. الامام الکاظم علیه السلام: ان الله اعلا و اجل و اعظم من ان یبلغ کنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و کفوا عما سوی ذلک[۲]

ـ خداوند بالاتر و برتر و بزرگ‌تر از آن است که کسی به حقیقت [ذات و] صفتش برسد؛ پس خدا را با آنچه او خودش را به آن توصیف کرده است، توصیف نمایید و از هرگونه توصیف دیگر دست بکشید.

۲۱. عن سهل، قال: کتبت الی ابی محمد علیه السلام: قد اختلف اصحابنا فی التوحید، فوقّع بخطه علیه السلام: سألت عن التوحید و هذا عنکم معزول، الله تبارک و تعالی واحد احد صمد[۳]

ـ سهل [راوی] می‌گوید، به امام حسن عسگری علیه السلام نوشتم که اصحاب ما در توحید دچار اختلاف شده‌اند، حضرت علیه السلام با خط مبارکشان نوشت: از توحید پرسیدی، در حالی که دانش آن از شما خواسته نشده است؛ ـ خداوند ـ تبارک و تعالی ـ یکی و یگانه و صمد است.

۱- همان

۲- بحارالانوار۳/ ۲۶۶

۳- الفصول المهمه فی اصول الائمه علیهم السلام۱/ ۲۴۹

از مجموع روایاتی که گذشت، دریافتیم که عقل و فهم آدمی از وصول به کیفیت ذات و صفات الهی محروم است و باید به آنچه وحی در این مورد ارائه کرده است، اکتفا نماید و از هرگونه خوض و کندوکاو عقلی در این زمینه اجتناب ورزد تا به حیرانی در وادی ضلالت گرفتار نشود. بر همین اساس، تلاش فیلسوفان در این میدان، بر خلاف رهنمودها و منطق قرآن و عترت صورت پذیرفته و می‌پذیرد و هیچ‌گونه توجیه دینی ندارد.

درباره مفاد احادیث فوق، ذکر دو نکته نیز ضروری است:

الف: براساس این احادیث، ممنوعیت تفکر و تعمق، اختصاص به ذات نداشته بلکه شامل صفات الهی نیز می‌باشد و اصولاً بین ذات و صفات حضرت حق ـ جل و علا ـ جدایی و دوگانگی نیست تا تفکر در یکی ممنوع و در دیگری جایز باشد.

ب: برخی از فلاسفه مسلمان، مخاطب روایات فوق را عوام دانسته و خواص اهل علم و ذکاوت و هوش را از دایره این حکم خارج کرده‌اند؛[۱] اما به روشنی پیداست که نهی از تفکر در ذات و صفات، حکمی عام بوده و کمترین تخصیص و استثنایی بدان تعلق نگرفته است. در روایت منقول از امام علی علیه السلام (روایت شماره ۸) حضرتشان در معرفی راسخون فی العلم که کسانی جز ائمه معصومین علیهم السلام نیستند، می‌گویند: راسخون در علم کسانی هستند که خداوند آن‌ها را از فرو رفتن در آنچه که بر آن‌ها پوشیده است و تفسیر آن را نمی‌دانند و از فرو رفتن در اسرار نهانی بی‌نیاز

۱ - علامه طباطبایی درباره روایات مزبور چنین می‌نویسد: «نهی از تفکر در ذات خداوند ارشادی [و نه تحریمی]است و مربوط به کسانی است که استعداد ورود به مسائل و مباحث عمیق عقلی و فلسفی را ندارند.» (المیزان۱۹/ ۵۳)

ساخته است و خداوند به خاطر ترک کردن آن‌ها تعمّق در این امور را، به آنان صفت راسخون در علم داده است.

قاضی سعید قمی از فیلسوفان قرن دوازدهم هجری در حوزه علمی اصفهان، به مقتضای روایات فوق‌الذکر، معرفت به کنه ذات خداوند را از طریق عقل غیرممکن دانسته و معتقد است که معرفت مستقل انسان به خداوند، تنها در این حد است که به مبدأ و خالقی برای جهان یقین پیدا کند و به اوامر و نواهی او ملتزم باشد. وی در مورد صفات خداوند نیز معتقد است که کنه صفات حق ـ تبارک و تعالی ـ برای کسی معلوم نیست و انسان تنها به صفات خداوند اقرار می‌کند. قاضی سعید بر همین اساس، آنچه را در آثار فیلسوفان تحت عنوان «الهیات بالمعنی الاخص» آمده است، فاقد اعتبار می‌داند.[۱]

حدیث اقوام متعمق در آخرالزمان

برخی از فیلسوفان مسلمان با چشم‌پوشی از همه روایاتی که گذشت، روایتی را به عنوان تأییدی بر تلاش ذهنی و عقلی خود در باب ذات و صفات الهی ذکر می‌کنند؛ آن روایت این است:

ـ سُئل علی بن الحسین علیه السلام عن التوحید، فقال: ان الله تعالی علم انه یکون فی اخرالزمان اقوام متعمقون فأنزل الله تعالی: «قل هو الله احد، الله الصمد» و الایات من سورة الحدید الی قوله: و هو علیمٌ بذات الصدور، فمن رام ماوراء ذلک فقد هلک[۲]

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۳/ ۳۴۲-۳۴۰

۲- بحارالانوار۳/ ۲۶۱

از امام سجاد علیه السلام درباره توحید پرسیده شد، حضرت فرمود: خداوند دانست که در آخرالزمان گروه‌هایی اهل تعمق یافت خواهند شد، لذا سوره توحید و آیاتی از سوره حدید را [آیات ۱ تا ۶] نازل فرمود؛ حال هر کس در پی‌فهم فراتر از این آیات بر آید، نابود خواهد شد.

درباره روایت فوق باید گفت:

اولاً، اگر حتی مفاد روایت فوق توصیه به تعمق در ذات و صفات الهی باشد، چنین روایتی نمی‌تواند در برابر ده‌ها روایتی که نهی از تعمّق و تفکر در ذات و صفات می‌کنند، تاب آورده و باید به کناری نهاده شود و یا بر معنایی غیر معارض با مفهوم آن روایات حمل شود.

ثانیاً، روایت فوق نه تنها حاوی توصیه به تعمق در ذات و صفات خداوند نیست بلکه همچون دیگر روایاتی که ذکر آن‌ها گذشت، ظهور در نفی تلاش برای ادراک و توصیف خداوند، فراتر از آنچه در قرآن آمده است، داشته و آن را موجب هلاکت می‌داند. تعبیر «فمن رام وراء ذلک فقد هلک»، ظهور در نفی تلاش و تفکر آزاد فارغ از آنچه خداوند خود درباره ذات و صفات خویش گفته است، دارد و اگر مقصود، توصیه به تعمق و تفکر باشد، چنین تعبیری زائد و بلکه مخل به مقصود است.

علامه مجلسی در توضیح این حدیث می‌گوید: «ظاهر این روایت، منع از تفکر و خوض عقلی در مسائل توحید و توقف در آنچه که نصوص دینی می‌گویند، می‌باشد.»[۱]

ملاصالح مازندرانی (م۱۰۸۱هـ) شارح اصول کافی نیز در توضیح این حدیث می‌نویسد: «فمن رام وراء ذلک یعنی آن‌که اگر کسی در باب

---

۱ - همان

معرفت خداوند بر خلاف یا فوق یا دون سوره توحید و آیات سوره حدید حرکت کند، هلاک شده است؛ و اگر مطلوب خداوند [در باب خداشناسی] چیزی غیر از این بود، بندگانش را بدان هدایت می‌نمود. پس در حکمت الهی واجب آن است که بندگان، خداوند را به آنچه خود خویش را توصیف کرده، وصف کنند و در فراتر از آن فرو نروند تا قواعد توحید در دل و جانشان تثبیت شود و در دره‌های هلاکت و منزلگاه‌های شرک سقوط نکنند.»[۱]

ثالثاً، واژه تعمق اساساً باری منفی و مذموم در لسان روایات دارد و در این روایت نیز متعمّقون مدح اقوام نبوده، بلکه ظهور در مذمّت آنان دارد. به روایات زیر بنگرید:

۱. **امیرالمؤمنین علیه السلام: الکفر علی اربع دعائم: علی الفسق و الغلُوّ و الشک و الشبهة... و الغلوّ علی اربع شعب: علی التعّمق بالرأی... فمن تَعمَّق لم ینب الی الحق و لم یزید الاغَرَقاً فی الغمرات و لَم تنحسر عنه فتنَة الاّ غَشیَتْهُ اُخری وانْخَرَق دینَه فَهو یهوی فی أمر مریج.**[۲]

کفر بر چهار ستون است: فسق، غلوّ، شک و شبهه... غلوّ چهار شعبه دارد: تعمّق در رأی... هر کس تعمّق ورزد به حق نمی‌رسد و جز فرو رفتن بیشتر در گرداب‌ها [ی فکری و عملی] نتیجه‌ای به دست نمی‌آورد و هنوز از فتنه‌ای رهایی نیافته است که فتنه‌ای دیگر دامنگیر او می‌شود؛ دین او از هم گسسته می‌شود و در آشفتگی فرو می‌رود.

۵. **رسول‌الله صلی الله علیه و آله: انّ قوماً یَتَعَمَّقُونَ فی الدین**

---

۱ - ملاصالح مازندرانی، محمد، شرح اصول کافی۳/ ۱۴۵

۲ - کافی۲/ ۳۹۱

یمرقُون منه کما یَمرقُ السِّهم من الرمیة.[۱]

مردمی در دین تعمق می‌کنند؛ آنان از دین خارج می‌شوند همان گونه که تیر از چله‌کمان خارج می‌شود.

۶. رسول الله صلی الله علیه و آله: **ایاکم و التعمّق فی‌الدین، فانّ اللّه قَدْ جَعَلهُ سهلاً، فخذوُا منه ما تطیقون.**[۲]

از تعمق [و به شقت انداختن خویش] در دین برحذر باشیدکه خداوند دین را آسان قرار داده است، پس از دین هر آنچه را که حد توان شماست، بگیرید.

۲. امیرالمؤمنین علیه السلام: غایة کلّ متعمّق فی معرفة الخالق سبحانه الاعتراف بالقصور عن ادراکها.[۳]

نهایت تلاش هر کس که در معرفت خداوند سبحان تعمق ورزد، اعتراف به ناتوانی از ادراک معرفت [ذات و حقیقت] آفریدگار است.

۳. امام علی علیه السلام در یکی از خطب نهج‌البلاغه، درباره ستایش خداوند از راسخون فی‌العلم در قرآن که کسانی جز ائمه معصومین علیهم السلام نیستند، می‌فرماید، چون اینان به عجزشان از دریافت برخی از امور غیبی (از جمله حقیقت ذات و صفات الهی) اعتراف کردند و از «تعمّق» در این امور پرهیز کردند، خداوند آنان را با صفت راسخان در علم، ستایش نمود (فَمدح الله، عز و جل اعترافهم

---

۱ - امینی، عبدالحسین، الغدیر ۸/ ۱۱۴، کنز العمّال /ح۳۱۵۴۳، مسند احمد ۳/ ۱۵۹

۲ - کنزالعمّال۸/ ۵۳۴

۳- شرح نهج‌البلاغة ابن ابی الحدید۲۰/ ۲۹۲

بالعجز عن تناول ما لم یُحیطوا به علماً و سمّی ترکهم التعمق فـی مـا لـم یکلّفهم البحث عنه منهم رسوخا).[۱]

۴. امیرالمؤمنین علیه السلام: المؤمن... لامتعمّق[۲]

مؤمن، خویش را در امـور دینـی و دنیـایی بـی‌جهـت بـه مشـقّت نمی‌اندازد و اهل تعمّق نیز نیست.

در روایات فوق هم تعمّق در معرفت الهی (تفکر و تعمّـق در ذات و صفات خداوند) و هم تعمّق و وسواس و کند و کاوهای بی‌دلیل در اعتقاد و عمل به احکام دینی مذمّت شده است.[۳]

۱- نهج‌البلاغه عبده۱/ ۱۶۳، التوحید ۵۶

۲- کافی۲/ ۲۲۸

۳- برای توضیح بیشتر در مورد حدیث »اقـوام متعمقـون «، ر.ک بـه: برنجکـار، رضـا، حدیث اقوام متعمقون، مدح یا مذمّت، فصلنامه نقد و نظـر، شـماره ۳۱ و ۳۲، پـاییز و زمستان ۱۳۸۲.

توقیفی بودن تسمیه و توصیف خداوند

از جمله مطالبی که در ادامه مبحث ناتوانی عقل و اندیشه از معرفت احاطی به خداوند، و ممنوعیت تفکر و تعمق در ذات و صفات خداوند، باید بدان اشاره شود این است که براساس آیات و روایات، تسمیه و توصیف حضرت حق ـ جل و علا ـ امری توقیفی و منحصراً در صلاحیت قرآن و عترت است و کسی مجاز به جعل اسم و وصفی برای خداوند به جز آنچه در این دو منبع آمده است، نظیر اسماء و اوصافی چون معشوق، صرف الوجود، بسیط الحقیقة[1] و... که در فلسفه و عرفان رایج و شایع است، نمی‌باشد.[۱]

آیات و روایات دال بر این مطلب بدین شرح است:

---

۱ - «اساطین حکمت چون فارابی و شیخ رئیس و ملاصدرا و اتراب و اتباع آنان اسمای واجب الوجود، نورالانوار، مبدأ المبادی، حقیقة الحقایق، علة العلل، صورة الصور، مبدأالخیر، خیر محض، بسیط الحقیقة، عشق، عاشق، معشوق، فاعل، لذیذ، لاذ، ملتذ و مانند آن‌ها اسامی بسیاری دیگر را بر باری تعالی اطلاق کرده‌اند» (حسن‌زاده آملی، حسن، کلمه علیا در توقیفیت اسماء ص ۱۵)

۱. سبحان رب السموات و الارض رب العرش عمّا یصفون[۱]

ـ منزه و فراتر است پروردگار آسمان‌ها و زمین، پروردگار عرش، از آنچه وصف می‌کنند.

۲. فلا تضربوا لله الامثال ان الله یعلم و انتم لاتعلمون[۲]

ـ پس برای خداوند مثل نزنید، خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید.

معنای مشهور و غالب مثل، صفت است و نهی از زدن مثل برای خداوند، توصیف او به جز آنچه خود گفته است، می‌باشد.

امیرالمؤمنین علیه السلام:

۳. کیف یصف الهه من یعجز عن صفة مخلوق مثله[۳]

ـ آن‌که از توصیف مخلوقی چون خودش عاجز است، چگونه خدایش را توصیف می‌کند.

۴. سبحانک! ماعرفوک و لا وحدوک فمن أجل ذلک وصفوک، سبحانک! لوعرفوک لوصفوک بما وصفت به نفسک، اللهم لااصفک الا بما وصفت به نفسک

ـ خداوندا، منزهی تو؛ چون تو را نشناختند و یگانگی تو را درک نکردند، به توصیف تو پرداختند. اگر تو را می‌شناختند، تو را به آنچه خود خودت را توصیف کرده‌ای، توصیف می‌کردند. خدای من! تو را جز به آنچه تو خودت را توصیف کرده‌ای، توصیف نمی‌کنم.

۱- زخرف/۸۲، نیز صافات/۱۵۹ و ۱۸۰

۲- نحل/ ۷۴

۳- نهج‌البلاغه ۱/ ۲۲۱

۵. الامام الحسین علیه السلام: اصف الهی بما وصف به نفسه[۱]

ـ خدایم را به آنچه خود خودش را توصیف کرده است، توصیف می‌کنم.

۶. الامام زین العابدین علیه السلام: ضلّت فیک الصفات و تفسخت دونک النعوت و حارت فی کبریائک لطائف الاوهام[۲]

ـ توصیفات درباره تو گمند و ستایش‌ها نزد تو از هم گسیخته‌اند و اندیشه‌های دقیق در عظمت تو سرگردانند.

۷. الامام الصادق علیه السلام فی جواب عبدالرحیم القصیر: و اعلم رحمک الله ان مذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله ـ عزوجل ـ تعالی الله عما یصفه الواصفون ولاتعد القرآن فتضل بعد البیان[۳]

ـ [در جواب نامه عبدالرحیم قصیر] بدان خدا ـ رحمتت کند ـ مذهب حق در توحید، توصیف خدا به صفاتی است که در قرآن نازل شده است... خدا برتر از آن است که وصف کنندگان وصفش کنند. از قرآن تجاوز نکن که بعد از بیان، گمراه می‌شوی.

۸. الامام الکاظم علیه السلام: ان الله اعلا و اجل من ان یبلغ کنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و کفُّوا عما سوی ذلک[۴]

ـ خداوند برتر از آن است که کسی به حقیقت [ذات و] صفت او

---

۱ - التوحید ۸۰

۲ - صحیفه سجادیه/ ۱۶۶

۳- التوحید/ ۱۰۲

۴- کافی ۱/ ۱۰۳

برسد؛ از این رو خدا را به آنچه خود خویش را توصیف کرده است، توصیف کنید.

الامام الرضا علیه السلام:

۹. [لسلیمان المروزی] هل سمی نفسه بذلک؟ قال سلیمان: لم یسم نفسه بذلک. قال علیه السلام: فلیس لک ان تسمیه بما لم یسم به نفسه[۱]

ـ امام رضا علیه السلام خطاب به سلیمان مروزی: آیا خداوند خویش را به این نام خوانده است؟ سلیمان: نه، امام علیه السلام: پس جایز نیست تو او را به آنچه خود ننامیده است، بنامی.

۱۰. ان الخالق لایوصف الاّ بما وصف به نفسه و انی یوصف الذی تعجزالحواس ان تدرکه و الاوهام ان تناله و الخطرات آن تحده و الابصار عن الاحاطة به؟ جلّ عما وصفه الواصفون[۲]

ـ آفریدگار جز به آنچه خود خودش را توصیف کرده است، توصیف نمی‌شود، چگونه می‌توان او را که حواس از درک او و ذهن و خیال از دست‌یابی به او و خطورات ذهنی از شناسایی او و چشم‌ها از احاطه به او ناتوانند، توصیف نمود، او منزه و برتر از توصیف توصیف‌کنندگان است.

پی‌نوشت:

[۱] «میرداماد تسمیه خداوند را به وجود و موجود، خلاف ادب دینی خوانده است. ادب دینی مقتضی خواندن خداوند به اسمایی است که در ادعیه و اذکار وارد شده است و لیکن وصف خداوند را به وجود و موجود بلامانع خوانده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل کریمه «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف/۱۸۰) مطابق با نظر میرداماد مشی نموده است.» (جوادی آملی، عبدالله،

۱- عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱۸۹

۲- التوحید/ ۶۱

رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد سوم ۹۰)

آیت‌الله جوادی آملی نیز در این باره می‌گوید:

«توحید خداوند همان وحدانیتی است که او در وصف خود می‌گوید و جز او هر کس به وصف او زبان گشاید، به الحاد گرفتار آمده است. قرآن کریم نیز خداوند را منزه از وصف دیگران می‌داند و تنها مخلصین را از شمول آن خارج نموده و آنان را مجاز در وصف خدا معرفی می‌کند: سبحان الله عما یصفون الاعباد الله المخلصین؛ و مخلصین همان‌ها هستند که وصف آن‌ها از خداوند چیزی جز وصف خدای سبحان از خود نیست.» (جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش ۵ از جلد دوم/۱۰۱)

علم خداوند؛ معرکه آرای فلاسفه

از روایاتی که گذشت، دریافتیم که تلاش ذهنی بـرای فهـم کیفیـت ذات و صفات خداوند، حیرانی و سرگردانی و تهافت‌گـویی را بـه دنبـال دارد. یکی از شواهد روشن این امر، اقوال متشـتت و متعـارض فلاسـفه پیرامون علم خداوند است که هر یک به زعم و رأی خود به بیان کیفیـت و چگونگی علم خداوند به خویش و ماسـوا پرداختـه و نظـر و دیـدگاه دیگران را در این باره تخطئه کرده‌اند.

ملاصدرا ضمن تقریر مبنای فلسفی و ذهنی خود درباره کیفیت علم خداوند، آن را بهترین نظر دانسته و می‌گوید:

«بدان که فهمیـدن و دریافـت چگـونگی علـم خداونـد بـه اشـیاء، بالاترین مرحله کمال انسانی است که انسان را شبیه مقدسـین و بلکـه از گروه فرشتگان مقرب می‌کند. به‌دلیل سختی و پیچیدگی درک این مطلب، قدم‌های بسیاری از دانشمندان حتی ابن سینا و تابعان او ـ [مشّـائین] کـه علم زائد بر ذات واجب و ذوات ممکنات را اثبات ـ و نیز شیخ اشراق و تابعان او [اشراقیین] ـ که علم سابق بر ایجاد را نفـی کـرده‌انـد ـ لغزیـده است. وقتی حال این دو مرد با وجود این همه ذکاوت و مهارت و عمـق در فن فلسفه، چنین باشد، حال اهل اهواء و بدعت‌ها و اصحاب بحـث و

جدل چه خواهد بود؟ و به دلیل همین پیچیدگی و سختی مسأله، بعضی از فلاسفه اقدم منکر علم خداوند به موجودات دیگر جز ذات و صفات خودش ـ که عین ذات است ـ شده‌اند و بعضی نیز اساساً منکر هرگونه علمی برای خداوند شده‌اند، چرا که تعریف علم نزد آنان عبارت است از اضافه بین عالم و معلوم و بین شی و خودش... این گروه از فلاسفه به گمراهی‌ای عمیق و زیانی آشکار دچار شده‌اند. براستی چه شنیع و زشت است که مخلوقی برای خود، مدعی احاطه علمی به ابعاد هستی و دقایق ملکوت باشد و خویش را فیلسوف و حکیم بنامد اما در مورد خالق حکیم و علیم ـ که مفیض دانش به دانشمندان است و دل‌های آنان را به معرفت اشیاء نورانی کرده است ـ هرگونه علم به اشیاء را سلب و نفی کند.»

ملاصدرا در ادامه، در فصلی جداگانه به نقل اقوال گوناگون فلاسفه درباره علم خداوند به اشیاء به شرح زیر می‌پردازد:

«۱. صورت‌های اشیاء به علم حصولی و به وجه کلی در ذات خداوند نقش می‌بندد. این نظریه مشائیان از جمله فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار و ابوالعباس لوکری است.

۲. وجود صور اشیا در خارج، اعم از مجردات، مادیات و مرکبات و بسایط، معیار علم خداوند به آنهاست. این نظریه اشراقیین تابع شیخ اشراق و محقق طوسی و ابن کمونه است.

۳. خداوند با صور معقول متحد است [نظریه اتحاد عاقل و معقول]. این دیدگاه فرفوریوس است که از مبرزترین شاگردان معلم اول، ارسطو بوده است.[۱]

۱- ابن‌سینا نظریه اتحاد عاقل و معقول را یاوه و بی‌ارزش می‌داند. ملکشاهی، حسن،

۴. نظریه چهارم مربوط به افلاطون، حکیم الهی است که صور مغارقه و مُثُل عقلیه اثبات کرده و علم خداوند به موجودات را به‌واسطه این صور و مثل می‌داند.

۵. معدومات ممکنة قبل از وجودشان دارای نوعی ثبوت در ازل هستند و علم خداوند به موجودات، قبل از تحقق آن‌ها صورت می‌پذیرد. این دیدگاه معتزله است و شبیه این نظر را متصوفه دارند که قائل به ثبوت علمی ــ و نه عینی ــ اشیاء، قبل از وجودشان هستند.

۶. ذات خداوند، علم اجمالی به جمیع ممکنات است و وقتی به ذات خویش علم پیدا می‌کند، به علم واحد، به تمامی اشیاء آگاه می‌شود. این نظریه اکثر متأخرین می‌باشد که گفته‌اند، خداوند نسبت به اشیاء دو علم دارد: ۱ــ علم اجمالی مقدم بر اشیاء؛ ۲ــ علم تفصیلی مقارن با اشیاء؛

۷. ذات خداوند، علم تفصیلی به معلول اول است و به غیر از معلول اول، علم اجمالی است و معلول اول نیز علم تفصیلی به معلول ثانی و علم اجمالی به معلولات دیگر دارد و همین‌طور معلول ثانی، علم تفصیلی به معلول ثالث و علم اجمالی به دیگر معلولات دارد و...»[1]

و به عنوان نظر هشتم، باید نظریه خود ملاصدرا را اضافه کرد که می‌گوید:

۸. «پس از اثبات این‌که واجب الوجود در تعالی، عالم به ذات خویش است و تردیدی نیست که ذات واجب علت مقتضی برای ماسوای خود براساس ترتیب و نظام است، پس او ذاتاً مقتضی صادر اول و به

ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا/۲۸۳

۱ - اسفار/ ۱۸۲ ــ ۱۷۹

واسطه صادر اول مقتضی صادر دوم است و به همین ترتیب تا آخر موجودات می‌رود ـ ثابت می‌شود که خداوند عالم به همه اشیاء است؛ براساس نظام اتم و بر این اساس، علم او به همه اشیاء و ماسوا، لازمه علم او به ذاتش است، همان‌گونه که وجود ماسوا تابعی از وجود ذات اوست.»[1]

درباره معرکه فوق درباره علم خداوند که به نظریات و دیدگاه‌های رنگارنگ و متعارض و باطل انجامیده است، چند نکته قابل ذکر است:

۱. تهافت‌گویی و اختلاف، نتیجه قهری ورود عقل و به تعبیر دقیق، ذهن[2] آدمی به هر عرصه‌ای است که فراتر از ظرفیت و برد اوست و به همین دلیل، فلسفه مملو از این اختلافات و تعارضات است.

۲. علی‌رغم آن‌که ملاصدرا به تخطئه و نقض آرای دیگر فیلسوفان درباره علم خداوند می‌پردازد، هیچ تضمینی نیز برای صحت رأی و نظر او وجود ندارد و ای بسا فیلسوفانی دیگر به تخطئه نظریه مختار او بپردازند. ملاصدرا و دیگر فیلسوفان همگی در این خطا مشترکند که وارد عرصه‌ای شده‌اند که به حکم قرآن و عترت ممنوع و منهی از ورود به آن بوده‌اند و باید به آنچه در وحی درباره علم خداوند آمده است، اقتدا و اهتدا می‌کردند.

۳. اهل فلسفه از یک سو فهم اصول عقاید را برای همگان به نحو استدلالی و اجتهادی واجب و لازم می‌دانند (و یکی از ادلّه حقانیت و

۱- همان/ ۱۷۸

۲- هرگاه آدمی در صدد فهم مستقل اموری که ورای ظرفیت فکری و عقلی‌اش است؛ برآید، در حقیقت از طور عقل خارج شده است.

لزوم فلسفه را همین امر مـی‌داننـد) و از سـوی دیگـر فیلسـوفی چـون ملاصدرا، فهم کیفیت علم خداوند را آنچنان صعب و دشوار می‌دانـد کـه میدان لغزش اقدام بزرگانی چـون ابـن سـینا و شـیخ اشـراق و خواجـه نصیرطوسی و ابن عربی و... بوده است؛ حال آیا باید از خداوند ـ جل و علا ـ بابت چنین تکلیف شاقی ـ یعنی وجوب فهم اجتهادی اصول دین ـ گله‌مند بود یا آن‌که فلاسفه را به خاطر چنین برداشـت غلطـی از اصـول دین و کیفیت فهم و اعتقاد به آن مورد سـرزنش قـرار داد؟ آیـا مؤمنـان صدر اسلام که در مرآی و منظر رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آلـه و ائمه معصومین علیهم السلام بودند، در باب اصول عقاید و فهـم ذات و صفات خداوند چنین سلوک می‌کردند؛ یا حضرت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام از آنان چنین سلوکی می‌خواسـتند؟ و فـی‌المثـل سلمان و ابوذر و مقداد، در مسأله علم خداوند چنین خوضی کرده بودند؟

آیت‌الله محمدرضا مظفر[1] درباره صفت علم خداوند می‌نویسد:

«درباره این‌که علم خداوند به اشیاء به چه معناست، معرکـه‌ای بـین فلاسفه پدید آمده است که ورود به آن برای مـا لازم نیسـت. همـین کـه بدانیم خداوند باید آراسته به این صفت متعالی باشد و ممکن نیست فاقد آن باشد، برای ما کافی است، اما پرداختن به این‌که خداوند چگونه علـم دارد، ضرورتی ندارد.»[1]

در هر صورت، آنچه باید در قبـال آراء و دیـدگاه‌هـای فـوق بیـان داشت، چیزی جز این آیه شریفه نیست:

---

۱ - محمدرضا مظفر، فلسفه و کلام اسلامی/۱۶۱

سبحان ربک رب العزة عمّا یصفون[۱]

ـ پاک و منزه است پروردگارت، که پروردگـار پیروزمنـد اسـت، از آنچه توصیف می‌کنند.

و نیز این حدیث امام حسین علیه السلام خطاب به ابن ازرق:

ان من وضع دینه علی القیاس لم یزل الدهر فی الارتماس، مائلاً عن المنهاج، ظاعناً فی الاعوجاج، ضالاً عن السبیل، قائلاً غیرالجمیل، یـا ابـن الازرق! اصف الهی بما وصف به نفسه و اعرّفه بما عرّف به نفسه[۲]

ـ آن کسی که دینش را بر قیاس بنا نهد، همیشـه غـرق در اشـتباه، منحرف از راه خدا، فرو رفته در کژراهی، گمراه و نازیباگو خواهـد بـود. ای پسر ازرق، خدایم را به آنچه خویش را بدان وصف کرده است، وصف می‌کنم و می‌شناسمش به شناساندن خودش.

علم الهی در بیان قرآن و عترت

بخشی از آیات و روایاتی که در توصیف علم الهی آمـده و مؤمنـان فارغ از تعمقات عقیم و کور ذهنی، مکلف به اهتدای به آن هستند، بـدین شرح است:

آیات:

۱. **وعنده مفاتح الغیب لایعلمها الا هو و یعلم ما فی البـر و البحـر و ما تسقط من ورقة الا یعلمها و لاحبة فی ظلمات الارض و لارطـب و لا**

۱- صافات/ ۱۸۰

۲- بحارالانوار۴/ ۲۹۷

یابس الا فی کتاب مبین[۱]

ـ و کلیدهای غیب نزد اوست که هیچ کس جز او آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند و هیچ برگی (از درخت) نمی‌افتد مگر آن‌که آن را می‌داند و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آن‌که در کتابی مبین (مسطور) است.

۲. **و ان ربک لیعلم ماتکن صدورهم و ما یعلنون و ما من غائبة فی السماء و الارض الا فی کتاب مبین**[۲]

ـ و بی‌گمان پروردگارت آنچه در دل‌هایشان دارند و آنچه را آشکار می‌کنند، می‌داند و هیچ نهفته‌ای در آسمان و زمین نیست مگر آن‌که در کتابی روشنگر است.

۳. **یعلم ما یلج فی الارض و ما یخرج منها و ماینزل من السماء و ما یعرج فیها و هو الرحیم الغفور و قال الذین کفروا لا تأتینا الساعة قل بلی و ربی لتاتینکم، عالم الغیب لایعزب عنه مثقالُ ذرّة فی السماوات و لا فی الارض و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین**[۳]

ـ می‌داند هر آنچه را که در زمین فرو می‌رود و هر آنچه از آن بیرون می‌آید و هر آنچه از آسمان فرود می‌آید و هر آنچه به آن فرا می‌رود، و او مهربان آمرزگار است؛ و کافران گویند، قیامت برای ما فرا نمی‌رسد، بگو چرا، سوگند به پروردگارم ـ که دانای به نهان است، به

۱- انعام/ ۵۹

۲- نمل/ ۷۵-۷۴

۳- سبأ/ ۳-۲

اندازه ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از او پنهان نیست ـ به شما فرا می‌رسد، و نیز چیزی کوچکتر و بزرگتر از آن (ذره) نیست مگر آن‌که در کتابی مبین (ثبت) است.

روایات:

۱. **امیرالمؤمنین علیه السلام: کل عالم فمن بعد جهل تعلّم والله لم یجهل و لم یتعلم، احاط بالاشیاء علما قبل کونها فلم یزدد بکونها علماً، علمه بها قبل ان یکوّنها کعلمه بعد تکوینها**[1]

ـ هر دانایی، پس از نادانی با آموختن دانا شده است، به جز خداوند که هرگز جاهل نبوده و هرگز نیاموخته است. او به همه اشیاء قبل از وجودشان علم و احاطه کامل دارد و با ایجادشان چیزی به علم او افزوده نمی‌شود. علم او به آن‌ها قبل از وجودشان، عین علم او به آن‌ها بعد از وجودشان است.

۲. **الامام الباقر علیه السلام: کان الله و لاشیء غیره و لم یزل عالماً بما کوّن فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد ما کوّنه**[2]

ـ امام باقر علیه السلام: خداوند بود و چیزی جز او نبود و او از ازل دانای به آنچه بوده است که می‌آفریند، پس علم خدا به مخلوقات قبل از آفرینش، مثل علم خدا به آنهاست بعد از آفرینش.

الامام الصادق علیه السلام:

۳. **[سئل الراوی عنه علیه السلام] ارأیت ماکان و ما هو کائنٌ الی**

۱- همان/ ۲۷۰

۲- همان/ ۸۶

یوم القیامة، الیس کان فی علم الله ـ عزوجل ـ؟ قال: لا بل کان فی علمه قبل ان ینشیء السماوات و الارض[1]

ـ راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد، آیا آنچه اکنون هست و آنچه تا قیامت به وجود خواهد آمد، در علم خداوند موجود است؟ امام علیه السلام می‌فرماید: نه [مسأله‌بالاتر از این است] بلکه همه چیز در علم او بوده است قبل از آن‌که آسمان‌ها و زمین را خلق نماید.

۴. لم یزل الله ـ عزوجل ـ ربنا و العلم ذاته و لامعلوم[2]...

ـ امام صادق علیه السلام: پروردگار ما از ازل عالم بوده است و علم ذات او بوده است، قبل از آن‌که معلومی باشد.

۵. ان الله علم لاجهل فیه، حیاة لاموت فیه، نورٌلاظلمة فیه[3]

ـ خداوند علمی است که هیچ جهلی در او نیست. حیاتی است که هیچ مرگی در او نیست. نوری است که هیچ تاریکی در او نیست.

الامام الرضا علیه السلام:

۶. عالم اذ لا معلوم و خالق اذ لامخلوق و رب اذ لامربوب و کذلک یوصف ربنا و فوق ما یصفه الواصفون[4]

ـ خداوند ـ جل و علا ـ دانا بود آن‌گاه که معلومی نبود و خالق بود آن‌گاه که مخلوقی نبود و پروردگار بود آن‌گاه که پرورده‌ای نبود؛

---

۱ - همان/ ۸۴

۲ - همان/ ۷۱

۳ - همان/ ۸۴

۴ - همان/ ۸۴

پروردگار ما این چنین توصیف می‌شود و برتر از توصیفات بشری است.

۷. [سئل الراوی عنه علیه السلام] یعلم القدیم الشیء الذی لم یکن ان لوکان کیف کان، قال علیه السلام: ویحک ان مسائلک لصعبة اما سمعت الله یقول: «لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا.».. و قال: یحکی قول اهل النار ـ «اخرجنا نعمل صالحاً غیرالذی کنانعمل» و قال: «ولو ردّوا لعادوا لمانهوا عنه»، فقد علم الشیء الذی لم یکن ان لوکان کیف کان یکون[۱]

ـ راوی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: آیا خداوند قدیم می‌داند، آنچه هنوز به وجود نیامده است، اگر به وجود آید چگونه خواهد بود؟ امام علیه السلام فرمود: سؤالی عجیب نمودی، این سخن خداوند را نشنیده‌ای که می‌گوید: «اگر در آسمان و زمین دو خدا بود، بی‌شک تباه می‌شدند» و نیز سخن جهنمی‌ها را حکایت می‌کند که می‌گویند: «خدایا ما را از جهنم بیرون بیاور تا کرداری متفاوت با کردار سابقمان داشته باشیم» و نیز می‌فرماید: «اگر (کافران) به دنیا باز گردانده شوند، باز همان کردارهای منهی و زشت را خواهند داشت»؛ پس خداوند می‌داند آنچه را که نیست، اگر هست شود، چگونه خواهد بود.

۸. لم یزل الله عالماً بالاشیاء قبل ان یخلق الاشیاء کعلمه بالاشیاء بعد ما خلق الاشیاء[۲]

ـ خداوند از ازل و قبل از خلق اشیاء عالم به آن‌ها بوده است و این علم او مانند علم به اشیاء بعد از آفرینششان است.

۱- بحارالانوار۴/ ۸۲

۲- همان/ ۸۸

مشیّت و اراده؛ صفت ذات یا فعل؟

از دیگر تعارضات الهیات فلسفی با الهیات قرآنی، در مسأله مشیت و اراده الهی است. فلسفه بر آن است که مشیت و اراده خداوند، همان علم او به نظام اتم و احسن و عین ذات الهی است. برخی از عبارات ملاصدرا در این باره چنین است:

«عالم بودن و مرید بودن خداوند، یک چیز بیش نیست و هیچ تغایر ذاتی یا اعتباری بین این دو صفت نیست. اراده خداوند همان علم او به نظام اتم است»[1]؛ «مشیّت خداوند عین ذات اوست»[2]؛ «اراده و محبت، معنای واحدی دارند و عین ذات خداوند است»[3]؛ «اراده ما شوق مؤکّدی است که به دنبال داعی حاصل می‌شود و داعی تصور علمی یا ظنّی یا تخیّل شیء ملایم [با نفس] است که موجب تحریک اعضاء و آلات برای

۱- اسفار۶/ ۳۳۳

۲- همان/ ۳۱۹

۳- همان/ ۳۴۱

به دست آوردن آن شیء می‌شود و در واجب تعالی، به جهت منزه بودنش از کثرت و نقص و تام و فوق تام بودنش، اراده او همان داعی

است و آن هم عین علم ذاتی او به نظام خیر در نفس امر است که مقتضی آن نظام خیر هم می‌باشد.»[۱] [۱]

از منظر روایات، برخلاف اعتقاد فلاسفه، اراده الهی از صفات فعل و محدث می‌باشد نه از صفات ذات و عین ذات، و امری غیر از علم الهی است:

الامام الصادق علیه السلام:

۱. [قال الراوی: قلت: لم یزل الله مریدا؟]

قال علیه السلام: ان المرید لایکون الّا لمراد معه لم یزل [الله] عالماً قادراً ثم اراد[۲]

ـ راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: خداوند از ازل مرید بوده است؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: مرید آنجایی است که مرادی با او باشد؛ خداوند از ازل عالم و قادر بود سپس اراده کرد (و آفرید).

۲. عن بکیر بن اعین، قال قلت لابی عبدالله علیه السلام: علم الله و مشیئته هما مختلفان اومتفقان؟ فقال علیه السلام: العلم لیس هو المشیئة، ألاتری انک تقول: سأفعل کذا ان‌شاءالله و لاتقول سأفعل کذا ان علم الله، فقولک ان شاءالله دلیل علی انه لم یشأ فاذا شاء کان الذی شاء کما شاء و علم الله السابق للمشیئة[۳]

ـ بکیر بن اعین از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: علم و مشیت

۱- ملاصدرا، المبدأ و المعاد/ ۱۳۵ به نقل از ترجمه توحید امامیّه/ ۳۷۹

۲- کافی/ ۳۱۵

۳- بحارالانوار۴/ ۱۴۴

الهی، دو چیز متفاوتند یا یک چیز بیش نیستند؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: علم غیر از مشیّت است، مگر نه این‌که می‌گویی: بزودی این کار را انجام خواهم داد، اگر خدا بخواهد و نمی‌گویی اگر خدا بداند، پس این سخن تو: «اگر خدا بخواهد» دلیل بر آن است که خداوند نخواسته است؛ پس هرگاه خداوند بخواهد، آنچه را خواسته است، خواهد بود و علم خداوند سابق و مقدم بر مشیّت اوست.

۳. المشیئة محدثة[۱]

ـ مشیّت مُحدث (و از صفات فعل) است.

۴. کان ـ عزّ و جل ـ و لا متکلم و لامرید و لافاعل، جلّ و عزّ ربنا، فجمیع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه[۲]

ـ خداوند ـ عزوجل ـ بود، در حالی که متکلم و مرید و فعال نبود؛ تمامی این صفات هنگام حدوث و ایجاد فعل از جانب خداوند، حادث می‌شوند.

۵. المشیئة والارادة من صفات الافعال، فمن زعم انّ الله ـ تعالی ـ لم یزل مریداً شائیاً، فلیس بموحّد[۳]

ـ مشیت و اراده از صفات افعال است و هر کس گمان برد که خداوند متعال، از ازل مرید و شایی بوده است، موحد نیست.

۶. سلیمان مروزی از متکلمین خراسان بر مأمون وارد شد و مورد

۱- همان/ ۱۴۴

۲- همان۵/ ۳۱

۳- همان/ ۱۴۵

تکریم و احسان مأمون قرار گرفت. آن‌گاه مأمون به او گفت: پسر عمویم علی بن موسی‌امام رضا علیه السلام از حجاز بر من وارد شده است. او کلام و متکلمین را دوست می‌دارد؛ آیا می‌شود روز ترویه پیش ما آمده و با او مناظره کنی؟

سلیمان پذیرفت، و خطاب به امام رضا علیه السلام گفت:

آقای من! آیا بپرسم؟ امام علیه السلام فرمود: از هرچه به ذهنت بیاید، سؤال کن.

سلیمان: درباره کسی که اراده را اسم و صفتی مانند حی و سمیع و بصیر و قدیر قرار می‌دهد، چه می‌گویی؟

امام علیه السلام: شما می‌گویید، حدوث و اختلاف اشیاء به خاطر مشیّت و اراده خداست و نمی‌گویید که حدوث و اختلاف اشیاء به خاطر شنوا و بصیر بودن خداست و خود این دلیل است که اراده مانند سمیع و بصیر و قدیر نیست.

سلیمان: خدا از ازل مرید است.

امام علیه السلام: ای سلیمان، آیا اراده خدا غیر خود اوست؟

سلیمان: آری.

امام علیه السلام: در این صورت، چیزی را که غیر خداست، از ازل با خدا اثبات کردی.

سلیمان: اثبات نکردم.

امام علیه السلام: آیا اراده حادث است؟

سلیمان: نه حادث نیست.

مأمون بر سلیمان فریاد زد و گفت: ای سلیمان، با مثل او سرسختی و مکابره نکن و انصاف را رعایت کن. آیا نمی‌بینی صاحب نظران در مجلس حاضرند؟ سپس گفت: ای اباالحسن، با او صحبت کن که او متکلم

خراسان است. حضرت مسأله را دوباره با او مطرح کرد.

امام علیه السلام: سلیمان! اراده حادث است، زیرا چیزی کـه ازلـی نباشد حادث است و اگر حادث نباشد ازلی است.

سلیمان: اراده‌اش از اوست، چنان‌که شنوایی و بینـایی و علمـش از اوست.

امام علیه السلام: آیا اراده‌اش عین خودش است؟

سلیمان: نه.

امام علیه السلام: پس مرید مانند سمیع و بصیر نیست.[۱]

پس از روشن شدن این موضوع که اراده غیر از صفاتی چون عالم و سمیع و بصیر و قدیر است و از صفات فعل الهی است نـه ذات، مناسـب است به مفهوم اراده و مرید بودن خداوند نیز بپردازیم. امـام رضـا علیـه السلام در پاسخ سؤال صفوان بن یحیی که درخواست کرد، تفـاوت اراده خدا و خلق را برایم بیان کن، فرمود:

۸. الامام الرضا علیه السلام: الارادة من الخلـق، الضـمیر و مایبـدو لهم بعد ذلک من الفعل و اما مـن الله ـ تعـالی ـ فارادتـه احداثـه لاغیـر ذلک لأنه لایروّی و لایهمّ و لا یتفکر و هذه الصفات منفیـة عنـه و هـی صفات الخلق، فارادة الله الفعل لاغیر ذلک، یقول له: کن فیکون بلالفظ و لانطق بلسان و لا همة و لاتفکر و لاکیف لذلک کما أنّه لاکیف له[۲]

ـ اراده انسان‌ها عبارت است از آنچه در قلب و ذهنشان است که در ادامه به عمل می‌انجامد؛ اما اراده خداوند، تنها عبارت اسـت از ایجـاد و

۱- همان۱۰/ ۳۳۱

۲- همان۴/ ۱۳۷

خلق یک چیز، زیرا خداوند قصد و همت و اندیشه نمی‌کند؛ چنین صفاتی ویژه انسان‌ها بوده و از خداوند به دور است. پس اراده الهی فعل او است نه چیزی جز آن. خداوند به چیزی می‌گوید باش، پس خواهد بود؛ بدون آن‌که لفظ، نطق، همّت، اندیشه و کیفیتی در میان باشد، همان‌گونه که ذات الهی عاری از هر کیفیتی است.

پی‌نوشت:

[۱] علّامه طباطبایی برخلاف اغلب فلاسفه، اراده را صفت ذات ندانسته و به مقتضای روایات، صفت فعل می‌داند و در حاشیه بر اسفار (۳۱۵/۶) با نظر ملاصدرا در این باره مخالفت می‌کند. این دیدگاه آقای طباطبایی مورد اعتراض و نقد یکی دیگر از فیلسوفان معاصر قرار گرفته است. سیدجلال‌الدین آشتیانی ضمن این ادّعا که روایات مربوط به اراده خداوند به‌لحاظ مفهوم مضطرب است، اساساً حتی روایات متواتر را نیز در عقاید حجت نمی‌داند:

«این‌که استاذنا العلامة آقای طباطبایی ـ رحمةالله علیه ـ فرموده‌اند: روایات در مسأله اراده، یعنی اراده صفت فعل، مستفیض است، آن مرحوم باید کلیه آن روایات را مورد دقت قرار می‌داد و علل اضطراب متن اکثر آن روایات را بررسی می‌کرد... متواترات از ظواهر در عقاید حجت نیست، تا چه رسد به مستفیض؛ استاد حاشیه‌ای بر مبحث قدرت اسفار و حاشیه‌ای نیز بر مبحث اراده دارند و خواسته‌اند اراده را مانند رازقیت، صفت فعل بدانند؛ در حالتی که رازقیت و مرزوقیت از رازق و مرزوق انتزاع می‌شود، ولی رازق صفت ذات حق و از اسمای در سیطره اسم «رب» و از سوادن این اسم مبارک است؛ و حق به اسم «رب» رازق کلیه موجودات است و غیر حق ـ تعالی ـ کلیه موجودات مرزوقند، به تفاوت ارزاق. رزق اختصاص به حیوان ندارد، کما توهمه بعض من لاخبرة له فی العقائد. نبات و حیوان و انسان و ملائکه و ارواح، رزق خاص خود دارند و حیات در آن‌ها ساری است. استاد برای توجیه روایت وقع فی مخمصة سلب الاختیار عن الحق الأول، کما وقع فی مخمصة جواز الحرکة فی الحرکة فی تعالیقه علی الأسفار بناءاً علی القول بالحرکة فی الجواهر و الذاتیات. اسما به تقسیم صحیح منقسم می‌شوند به اسمای ذات و اسمای صفات و اسمای افعال، از باب ظهور این اسما نسبت به ذات یا صفات یا افعال؛ مثلاً اسم «علی و عظیم و متکبر» از اسمای ذاتند؛ و رب به اعتباری اسم صفت و رازق از اسمای افعال است. آقای ۱طباطبایی ، ۲طباطبایی خواسته است وجه جمعی پیدا کند، ولی چیزی فرموده

است که لم یقل به أحد و لاینبغی صدوره عن مثله (قـده)... اصـولاً عقـل را رهـا کردن و عنان کار را به حدیث دادن، بزرگ‌ترین ضربه به حـدیث وارد مـی‌شـود. (سید جلال الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی/۱۹۶-۱۹۴)

آفرینش از منظر فلسفه و قرآن و عترت

عالم قدیم است یا حادث؟ آیا خداوند جهان را آفرید، در حالی که هیچ چیزی نبود یا آن‌که عالم از ماده‌ای ازلی که پیوسته با خداوند بوده، آفریده شده است اما از آن رو که ذاتاً نیازمند به علت است، آن را مخلوق و محدَث می‌دانیم و به عبارت دیگر، عالم حدوث ذاتی دارد و نه حدوث زمانی؟

فلسفه براساس مبانی خود، عالم را قدیم دانسته و تنها حدوث ذاتی آن را می‌پذیرد و خلق از عدم را انکار می‌کند. به زعم فلاسفه، صفت خالقیت خداوند همان صفت عالمیت است و نه چیز دیگر، همچون مشیت و اراده که صفتی ورای علم نبودند. ملاصدرا در توضیح صفت قدرت خداوند می‌نویسد:

«قادر اقسامی دارد... از جمله آن، فاعل بالعنایة است که منشأ فاعلیتش و علت صدور فعل از او و داعی او برای صدور فعل، علم به نظام فعل و بخشش است و نه چیزی دیگر ورای علم. فلاسفه مشاء در مورد قدرت و فاعلیت خداوند چنین نظری دارند. و از دیگر اقسام قادر،

فاعل بالرضا است و او کسی است که منشأ فاعلیتش، عالمیت و ذات علم و آگاهی اوست، نه امری دیگر و علم او به مجعولش عین هویت مجعولش است؛ چنان که علم او به ذاتش عین ذات اوست. فلاسفه اشراق خداوند را فاعل بالرضا می‌دانند، چون آنان خداوند را نور می‌دانند و نوریتش علم او به ذاتش است که سبب ظهور موجودات از جانب اوست.»[۱]

بنابراین اگر فاعلیت خداوند، امری ورای عالمیت او نباشد، فعل خداوند و مخلوق او، امری همپای ذات و قدیم خواهد بود و حدوث زمانی عالم و خلق عالم از عدم و بلکه اساساً خلق و خالقیّت به عنوان یکی از صفات الهی معنایی نخواهد داشت.

افزون بر این، از نظر فلاسفه، اساساً خلق بدون سابقه وجودی و ماده اولیّه در زمره محالات است و قدرت خداوند به محال تعلق نمی‌گیرد:

«هر حادث و پدیده‌ای به عقیده فلاسفه مسبوق است به ماده قبلی، پس این‌که بشر نمی‌تواند از هیچ، یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه، شرط اول پیدایش یک موضوع، وجود ماده است.»[۲]

اما آنچه از ده‌ها روایت استنباط می‌شود، این است که عالم مسبوق به عدم بوده و آفرینش »من شیء» نبوده بلکه »لامن شیء» است. خداوند خالق و بدیع جهان هستی است؛ بدون آن‌که ماده‌ای اولیه و

۱- اسفار۳/ ۱۲

۲- مطهری، مرتضی، اصول فلاسفه و روش رئالیسم، ۴/ ۱۱

پیشین در کار باشد. مروری بر پاره‌ای از روایات، به وضوح بیانگر این مدعاست:

۱ـ امیرالمؤمنین علیه السلام: لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیة و لا من اوائل کانت قبله ابدیة، بل خلق ما خلق لا من اصول ازلیة و لا من اوائل کانت قبله ابدیة[۱]

خداوند اشیاء را از موادّی ازلی، موادی که از قبل وجود داشته باشد، نیافرید بلکه جهان را بدون خمیرمایه‌ای ازلی و موادی قبلی و ابدی آفرید.

الامام الباقر علیه السلام:

۲. کان الله ولا شی غیره[۲]

ـ خداوند بود و هیچ چیزی جز او نبود.

۳. ان رجلا ساله، ما اول ما خلق الله من خلقه؟ فقال علیه السلام: ان الله علا ذکره کان ولا شی غیره... وکان خالقا ولا مخلوق فاول شی خلقه من خلقه، الشی الذی جمیع الاشیاء منه وهو الماء. فقال السائل: فالشی الذی خلقه من شی او من لا شی؟ فقال: خلق الشی لا من شی کان قبله ولو خلق الشی من شی، اذا لم یکن له انقطاع ابدا ولم یزل الله اذا ومعه شی ولکن کان الله ولا شی معه.[۳]

ـ شخصی از امام باقر علیه السلام پرسید: اولین مخلوق خداوند چه

۱- الفصول المهمّة فی اصول الأئمّة علیهم السلام ۱/ ۱۴۶

۲- همان ۳/ ۲۸۰

۳- همان ۱/ ۱۴۴

بود؟ امام علیه السلام فرمود: خداوند ــ جل و علا ــ بود و هیچ چیزی جز او نبود... و خداوند خالق (قادر بر خلق) بود اما هیچ مخلوقی نبود. پس اولین چیزی که خلق نمود آب بود که همه اشیای دیگر از آن خلق شدند. شخصی پرسید: اولین چیزی که خدا خلق نمود (آب)، آیا از چیزی آفرید یا آن‌که چیزی (و ماده‌ای اولیه) در میان نبود؟ امام علیه السلام فرمود: آن چیز را از چیز دیگری نیافرید و اگر از چیزی دیگری می‌آفرید، در این صورت انقطاعی نداشت و بدین معنا بود که پیوسته با خداوند چیزی بوده است، در حالی که خداوند بود اما هیچ چیزی با او نبود.

۴. ان الله ــ تبارک وتعالی ــ لم یزل عالما، خلق الاشیاء لا من شی ومن زعم ان الله ــ عزوجل ــ خلق الاشیاء من شی فقد کفر لانه لو کان ذلک الشی الذی خلق منه الاشیاء قدیما معه فی ازلیته وهویته، کان ذلک ازلیا، بل خلق الله الاشیاء کلها لا من شی[1]

ــ خداوند از ازل عالم بود و اشیاء را از چیزی (و ماده اولیه‌ای) نیافرید. هر کس گمان برد که خداوند اشیاء را از چیزی آفریده است، کافر شده است، زیرا اگر این چیزی که ماده اولیه آفرینش خداوند گمان شده است، قدیم و ازلی و همراه با خدا باشد، در آن صورت، بیش از یک ازلی خواهد بود [در حالی که ازلی تنها خداوند است و قول به تعدد ازلی کفر است]، بنابراین خداوند همه اشیاء را بدون ماده‌ای از پیش بوده، آفریده است.

۵. وقد سئل، اکان الله ولا شی؟ قال: نعم، کان الله ولا شیء[2]

ــ از امام باقر علیه السلام پرسیده شد، آیا خداوند بوده در حالی که

۱ - همان/ ۱۴۴

۲ - همان/ ۱۵۹

هیچ چیزی جز او نبوده است؟ امام علیه السلام فرمود: بله، خداوند بود و هیچ چیز دیگری نبود.

الامام الصادق علیه السلام:

۶. لم یزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما احدث الاشیاء وکان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم والسمع علی المسموع والبصر علی المبصر والقدرة علی المقدور[1]

ـ خداوند از ازل پروردگار ما بود و قبل از آن‌که معلوم و مسموع و مُبصر و مقدوری باشد، علم و سمع و بصر و قدرت ذات او بود؛ پس آن‌گاه که اشیاء را خلق نمود، علم او بر معلوم، سمع او بر مسموع، بینایی او بر دیدنی و قدرت او بر مقدور قرار گرفت.

۷. کان اذ لم تکن ارض ولا سماء ولا لیل ولا نهار ولا شمس ولا قمر ولا نجوم ولا سحاب ولا مطر ولا ریاح، ثم ان الله احب ان یخلق خلقا یعظمون عظمته[2]

ـ خداوند بود، آن‌گاه که زمین و آسمان و شب و روز و خورشید و ماه و ستارگان و ابر و باران و بادی در میان نبود، سپس خداوند دوستدار آن شد که مخلوقاتی را بیافریند که عظمت او را تصدیق کنند.

۸. سئل الزندیق اباعبدالله علیه السلام فقال: من ای شی خلق الله الاشیاء؟ فقال: لا من شی، ... قال: فمن این قالوا: ان الاشیاء ازلیة؟ قال: هذه مقالة قوم جحدوا مدبر الاشیاء فکذبوا الرسل ومقالتهم والانبیاء وما انبئوا

۱- همان/ ۱۴۳

۲- همان/ ۱۴۶

عنه وسموا کتبهم اساطیر الاولین ووضعوا لانفسهم دینا برایهم واستحسانهم[۱]

ـ زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید: خداوند اشیاء را از چه چیزی آفرید؟ امام علیه السلام فرمود: از چیزی نیافرید... زندیق گفت: پس چگونه است که عده‌ای می‌گویند، اشیاء ازلی هستند؟ امام علیه‌السلام فرمود: این سخن گروهی است که خالق و مدبّر اشیاء را انکار کردند و سپس به انکار رسولان و انبیای الهی و پیام‌های آنان پرداختند و کتب آسمانی را اسطوره‌های انسان‌های نخست دانستند و برای خویش دینی بر پایه رأی و خوشامدهای خویش ساختند.

۹ـ و هو القدیم وما سواه محدث[۲]

ـ خداوند قدیم است و جز او آفریده و حادث است.

۱۰. انّه لوکان معه شی فی بقائه لم یجز ان یکون خالقاله، لأنّه لم یزل معه فکیف یکون خالقا لمن لم یزل معه[۳]

ـ اگر چیزی با خداوند پیوسته بود، در این صورت، خداوند خالق او نبود چرا که خالقیت خداوند در مورد چیزی که پیوسته با او بوده است، معنایی ندارد.

۱۱. الامام الکاظم علیه السلام: هو الاول الذی لا شی قبله والاخر الذی لا شی بعده وهو القدیم وما سواه مخلوق محدث، تعالی عن صفات

۱- همان/ ۱۵۳

۲- همان/ ۱۵۷

۳- التوحید/ ۴۵۰، بحارالانوار۱۰/ ۳۳۵

المخلوقین علوا کبیرا[۱]

ـ خداوند اول است و هیچ چیزی پیش از او [و با او] نبوده است و آخر است و هیچ چیز بعد از او نخواهد بود و تنها قدیم اوست و ماسوای او آفریده و ایجاد شده است. خداوند از ویژگی‌های آفریده‌ها بسی برتر و فراتر است. [اعتقاد به شیء یا اشیایی قدیم همراه خداوند بدان معناست که خداوند با مخلوقش در صفت قدیم بودن شریک و همانند است.]

الامام الرضا علیه السلام:

۱۲. ان الله قدیم والقدم صفة دلت العاقل علی انه لا شی قبله ولا شی معه فی دیمومیته... وبطل قول من زعم انه کان قبله او کان معه شی وذلک انه لو کان معه شی فی بقائه، لم یجز ان یکون خالقا له لانه لم یزل معه فکیف یکون خالقا لما لم یزل معه؟![۲]

ـ خداوند قدیم است و شخص عاقل از صفت قدیم بودن در می‌یابد که چیزی قبل و همراه با خداوند نبوده است... نظر کسانی که گمان برده‌اند، قبل یا همراه با خدا چیزی بوده، باطل است؛ چرا که در این صورت، خداوند خالق آن چیز که پیوسته با او بوده است محسوب نخواهد شد.

۱۳. ان کل صانع شی فمن شی صنع والله الخالق اللطیف الجلیل خلق و صَنَعَ لامن شی[۳]

۱- بحارالانوار۴/ ۲۹۶

۲- همان/ ۱۷۶

۳- کافی۱/ ۱۲۰

ـ هر سازنده‌ای، چیزی را از چیز دیگری ساخته است و خداوند خالق لطیف جلیل، هستی را آفریده و ساخته امّا نه از چیز دیگری.

۱۴. ما سوی الله فعل الله... و هی کلها محدثة مربوبة احدثها من لیس کمثله شی هدی لقوم یعقلون فمن زعم انهن لم یزلن معه فقد اظهر ان الله لیس باوّل قدیم و لاواحد[۱]

ـ ماسوای خداوند، فعل و مخلوق خدایند و همگی ایجاد شده کسی هستند که هیچ چیز مانند او نیست و همین امر مایه هدایت خردمندان است؛ پس آن کس که گمان برد ماسوا و جهان پیوسته با خدا بوده است، در حقیقت اوّلیت و قدیم و واحد بودن خداوند را انکار کرده است.

۱۵. سئل ابوالحسن علی بن محمد عن التوحید؟ فقال: لم یزل الله وحده لا شی معه ثم خلق الاشیاء... [۲]

ـ از امام هادی علیه السلام درباره توحید سؤال شد، فرمود: خداوند ازلی واحد است که هیچ چیز با او نبوده است؛ و سپس اشیاء را آفرید.

۱۶. یا من خلق الاشیاء من العدم[۳]

ـ در دعای جوشن کبیر می‌خوانیم: ای خداوندی که اشیاء را از عدم آفریدی.

براساس آنچه گذشت، اعتقاد به قدیم بودن عالم و خلق آن از مادّه‌ای پیشین و ازلی برخلاف مبانی قرآن و عترت بوده و در حقیقت، به

۱- بحارالانوار ۱۰/ ۳۴۴

۲- همان۵۴/ ۸۲

۳- دعای جوشن کبیر، بند ۸۰

مفهوم سلب صفاتی چون اراده، قدرت، خالقیّت و اوّلیّت از خداوند است.

نفی قدم عالم از سوی بعضی فلاسفه

بعضی از فلاسفه مسلمان با ملاحظه آیات و روایات فراوان در مورد حدوث عالم و نفی هرگونه قدیمی جز خداوند، از ممشای فلسفی خویش فاصله گرفته و بر حدوث زمانی عالم تأکید کرده‌اند. کندی منکر قدم عالم بود و تنها خداوند را قدیم می‌دانست و بر مسبوقیت عالم به عدم استدلال می‌کرد.[1] ملا نعیما طالقانی از فیلسوفان قرن دوازدهم هجری در حوزه علمی اصفهان نیز اعتقاد به قدم زمانی عالم را در تعارض با ضروریات دین اسلام و بلکه ضروری همه ادیان دانسته و معتقد است که در طریق استدلال فلاسفه بر قدم زمانی عالم، خطا رخ داده است.

همچنین ملااسماعیل خواجویی، فقیه و فیلسوف سرشناس قرن دوازدهم هجری (م ۱۱۷۳ هـ) در رساله‌ای با عنوان »در ابطال زمان موهوم» پس از اختیار این قول که خلق و حدوث عالم در زمانی مقدّر و مفروض، قبل از حدوث زمان واقعی (که همزمان با حدوث عالم به وجود آمده) بوده است، چرا که در غیر این صورت، قدم عالم لازم می‌آید و این برخلاف اعتقاد ملیّین (متدینان به ادیان الهی) و نیز برخلاف اخبار متواتر است که علامه مجلسی نیز بر آن تصریح کرده است، می‌نویسد:

«بلکه حدوث [زمانی] عالم از ضروریات دین است... چنان که علامه حلی نیز در بعضی از آثارش به این امر تصریح کرده است.»[2]

۱- تاریخ فلسفه در اسلام/ ۶۰۵-۶۰۴

۲- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران۴/ ۲۷۰

خواجویی در پایان رساله خود تأکید می‌کند:

«قدر ضروری از دین و آنچه واجب است یک مسلمان بدان باور داشته باشد، اعتقاد به حدوث عالم با همه اجزایش می‌باشد. حدوث عالم به معنای همه ماسوی الله اگر چه با دلیل عقلی [فلسفی] ثابت نیست و عقل تنها حدوث عالم اجسام را ثابت می‌کند، اما از جهت اجماع مسلمین و احادیثی که مورد اعتماد و استناد هستند، در هر جا که عقل راهی بدان ندارد، امری ثابت است. و نیز این سخن [فلاسفه] که بعضی از ماسوی الله [مثل عالم عقول] قدیم و واسطه برای ربط حادث به قدیم به شمار می‌روند، با دلیل عقلی ثابت نشده‌اند. وانگهی اگر آنچه با دلیل عقلی [فلسفی] ثابت شود، مخالف با اجماع و اخبار باشد، باطل است و عاقل هیچ گاه سخن باطلی را تجویز و تایید نمی‌کند.»

وی در ادامه پس از سطوری چند مجدداً تأکید می‌کند:

«به سخن قبلی‌مان باز می‌گردیم و می‌گوییم: آن‌که به خداوند و رسول او ایمان دارد، واجب است که به حدوث عالم به همان صورت که سیدالمرسلین صلی الله علیه و آله اعلام نموده است و اجماع مسلمانان پیرامون آن شکل گرفته است، به نحو فی‌الجمله، بدون چون و چرا در حقیقت و کیفیت آن، ایمان داشته باشد و هر کس واجد چنین ایمانی باشد، بدون آن‌که از چگونگی آن و این‌که آیا حدوث عالم دهری است یا زمانی یا تعابیری دیگر از این دست جویا شود، مؤمن است و نیازی به دلیل‌پردازی نیز ندارد بلکه بسا دلیل‌پردازی موجب ایجاد شبهه و سؤالی شود که از حل آن عاجز بماند و در نتیجه، در زمره سرگشتگان و متحیران و بلکه ملحدان و منکران در آید، چنان که پیش از آن بسیاری به این وادی در غلطیدند و خویش گمراه شده و دیگرانی را نیز گمراه کردند. خداوند ما و شما را از گمراهی نجات بخشد و به آنچه مصلحت

ما در آغاز و انجام است، هدایت نماید. درود خداوند بر محمد و خاندان او صلی الله علیه و آله که معدن رسالت و منبع هدایت هستند و ستایش برای خداوند در آغاز و فرجام.»[۱]

۱- همان/ ۲۹۰

سنخیت یا تباین خالق و مخلوق؟

یکی از جدی‌ترین لغزش‌های فیلسوفان و عرفا از آموزه‌های قرآن و معارف اهل‌بیت طهارت و عصمت علیهم السلام، نظریه‌پردازی آنان در باب »وحدت وجود«[۱] و اعتقاد به سنخیّت و بلکه عینیت وجودی خالق و مخلوق و نفی هرگونه دوئیّت است؛ و این در حالی است که یکی از مهم‌ترین ارکان توحید دینی و قرآنی، نفی هرگونه سنخیّت و شباهت بین خداوند و مخلوقات اوست.[۲]

۱- فلاسفه و عرفا در موضوع »وحدت وجود« همچون بسیاری دیگر از موضوعات، نظر و تقریر واحدی ندارند و گاه نظراتشان در تقابل و تعارض با یکدیگر است. حداقل هشت دیدگاه و تقریر متفاوت در باب وحدت وجود بین فلاسفه و عرفا به شرح زیر وجود دارد: ۱- وحدت وجود و موجود ۲- وحدت موجود ۳- وحدت شئونی ۴- وحدت سنخی ۵- وحدت شخصی ۶- وحدت سریانی ۷- وحدت اطلاقی ۸- وحدت وجود و کثرت موجود. (ر.ک. به: سیدمحمد علی مدرس مطلق، وحدت وجود)

۲- شیخ رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی از فیلسوفان قرن دوازدهم هجری، برخلاف نظر ملاصدرا و دیگر فیلسوفان وجودی، به شدت با نظریه اشتراک معنوی وجود و به تبع آن وحدت و سنخیت وجود خالق و مخلوق مخالفت کرده‌اند. قاضی سعید قمی معتقد است که قول به وحدت وجود و سنخیت بین وجود خداوند با مخلوقات و

ماسوای حق، برخلاف مقتضای بسیاری از اخبـار و روایـات اسـت. (مـاجرای فکـر فلسفی در جهان اسلام۳/ ۳۴۲-۳۴۰)

فلاسفه در مواضع و ابواب مختلفی به این بحث پرداخته‌اند که یکی از این مواضع، در باب علت و معلول است. از جمله مباحث مطرح شده در این باب، لزوم سنخیت بین علت و معلول است که طبعاً از لزوم سنخیت بین خالق به عنوان علت العلل و مخلوقات به عنوان معالیل او سر در می‌آورد.

ملاصدرا در بحث پیرامون اصل فلسفی «الواحد لایصدر منه الا الواحد» (از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود) و به تبع آن در بحث از این موضوع که «فی ان اول مایصدر الاول عن الحق یجب ان یکون امراً واحداً»[1] (اولین معلول صادر از ذات حق باید امر واحدی باشد)، می‌نویسد:

«به ناچار باید بین علت افاضه کننده وجود با معلولش ملائمت و مناسبتی باشد که بین علت با غیرمعلولش چنین ملائمتی نیست.»[2]

علامه طباطبایی نیز در اثر فلسفی خود با عنوان نهایةالحکمة می‌نویسد:

«از ذات واحد و یکتا جز یک چیز پدید نمی‌آید و چون واجب تعالی، یگانه بسیط می‌باشد... جز یک چیز یگانه و بسیط افاضه نمی‌کند... زیرا باید بین علت و معلول، سنخیت و مشابهت باشد.»[3]

ملاصدرا پا را از سنخیت علت و معلول و خالق و مخلوق فراتر گذاشته، اساساً دوگانگی بین این دو را نفی می‌کند و به عینیّت خالق و مخلوق معتقد می‌شود:

۱- اسفار ۷/ ۲۰۴

۲- همان/ ۲۳۶

۳- نهایة الحکمة/ ۳۱۶-۳۱۵

«آنچه معلول نامیده می‌شود، در حقیقت خود، هویتی مباین بـا حقیقـت علت مفیض خود ندارد تا آن‌که عقل بتواند با قطع نظر از هویـت علـت کـه موجد معلول است، به هویت معلول اشاره کند و در نتیجه، دو هویت مسـتقل به‌وجود آید که یکی مفیض و دیگری مفاض باشد، زیـرا اگـر چنـین باشـد [یعنی عقل بتواند به حقیقتی به عنوان معلول، جدا و مباین بـا حقیقـت علـت اشاره کند]، در این صورت، لازم می‌آید که بـرای معلـول، ذاتـی مسـتقل از هویت معلولیتش باشد... بنابراین روشن و آشکار مـی‌شـود کـه بـرای همـه وجود، اصلی یکتا و سنخی واحد است که او حقیقـت وجـود اسـت و بـاقی شئون او هستند؛ او اصل است و ماسوا اطـوار و شـئون اوسـت؛ او موجـود است و مابقی، جهات و حیثیات اویند؛ مبـادا کسـی از ایـن عبـارات چنـین برداشت کند که نسبت موجودات و ممکنات به ذات قیّومی خداونـد، نسـبت حلول است [یعنی این‌که خداوند در مخلوقات حلول کرده است]، زیـرا ایـن برداشتی دور از حقیقت است، چرا که قول به حلول مسـتلزم دوگـانگی بـین وجود حالّ و محل است و حال آن‌که ما به تحقیق و با خورشید عقل انسانی ثابت کردیم که در برابر وجود واحـد احـد حـق، دومـی وجـود نـدارد... و مکشوف گردید که بر هرچه اسم وجود ــ به هـر نحـوی از انحـاء ــ اطـلاق شود، جز شأنی از شئون وجـود واحـد قیـوم و صـفتی از صـفات ذات او و درخششی از صفات درخشنده او نیست. پس آنچه ما در این باب گفتیم کـه در عرصه وجود علت و معلول وجود دارد، در نهایت امر بر حسـب سـلوک عرفانی بدانجا منجر شد که تنها علت، امری حقیقی و واقعی اسـت و معلـول جهتی از جهات اوست [نه آن‌که وجودی منحاز و جداگانـه داشـته باشـد] و

این‌که صورت مسأله از علّیت و تأثیر علت بر معلول، به تطوّر معلول از علت و تحیّثْ او از حیثیت علّت، ــ نه آن‌که معلول امری منفصل از علت و مباین با او باشد ــ تغییر پیدا کرد.»[۱]

و نیز:

«همانا «وجود»، حقیقت واحدی است که عین حق می‌باشد و ماهیات و اعیان امکانی دارای وجود حقیقی نیستند... و آن چیزی که در همه مظاهر و ماهیات ظاهر، و در همه شئون و تعیّنات مشهود و آشکار است، چیزی جز حقیقت وجود نبوده، بلکه چیزی جز وجود حق به حسب تفاوت مظاهر و تعدّد شئون حیثیات آن نمی‌باشد... بلکه أزلاً و ابداً ممکنات ذاتشان باطل و ماهیتشان هالک است، و آنچه پیوسته و دائماً موجود است همان ذات حق است... بنابراین، حقیقت آنچه اهل کشف و شهود بر آن اتّفاق دارند ظاهر می‌شود که می‌گویند، ماهیات امکانی، اموری عدمی و غیرموجودند... به این معنی که آن‌ها اصلاً موجود نیستند؛ نه در حد نفس خود و به حسب ذاتشان و نه به حسب واقع.... کما این‌که به زبان شعر گفته شده است:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیّن‌ها امور اعتباری است

....و در کلمات محقّقین [اهل عرفان] اشارات آشکاری، بلکه تصریحات روشنی بر این مطلب است که: ممکنات ازلاً و ابداً عدمی هستند.... بنابراین هیچ موجودی جز خدا در کار نیست... و کتب عرفا مانند شیخ عربی [ابن عربی] و شاگردش صدرالدین قونوی پر از تحقیق درباره عدمی بودن ممکنات است و بنای اعتقادات ایشان بر مشاهده و

۱- اسفار۲/ ۳۰۱-۲۹۹

عیان است.»[۱]

«پس حقیقت، چیز واحدی است و چیزهای دیگر جز شئون و فنون و حیثیات و دگرگونی‌ها و شعاع‌های نور و سایه‌های پرتو و تجلّیات ذات او نیستند. [همان‌طور که شاعر می‌گوید:] هر آنچه در هستی است، وهم یا خیال یا چون تصاویری در آیینه و یا سایه‌ها می‌باشند.»[۲]

و نیز در اثر دیگر خود با عنوان المظاهر الالهیه می‌نویسد:

«همچنان که وجود خدای تعالی حقیقت وجود است، پس او کل وجود و وجود کل او است.»[۳] و «بدان که جمیع موجودات، مظهر صفات و آثار خدای تعالی است و این مطلب را سخن بایزید بسطامی تأیید می‌کند که ان الکل فی الکل، کل در کل مستقر است.»[۴]

شهید مطهری در مورد دیدگاه ملاصدرا در مورد وحدت وجود بیانی به شرح زیر دارد:

«فلاسفه معتقد به نظامی از موجوداتند که به ترتیب از ذات حق صادر شده‌اند: صادر اول، دوم، سوم... عرفا نه به صدور و معلولیت اعتقاد دارند و نه به تکثر صادرها؛ عارف دشمن کثرت است و مخالف قول به وجود ثانی برای حق، هرچند این ثانی معلول باشد، معلولی صادر از حق. عارف هرگونه موجودی را در جنب حق، شریک الباری و اعتقاد

۱- اسفار۲/ ۳۴۲-۳۳۹

۲- همان۱/ ۴۷

۳- ملاصدرا، المظاهر الالهیه/ ۲۶، ترجمه و تعلیق: سیدحمید طبیبیان

۴- همان/ ۳۱

به آن را شرک می‌داند، بنابراین با هرگونه علّیتی مخالف است. عارف معتقد به تجلی است. مفهوم »خلق» که در قرآن آمده، از نظر حکیم، «علّیت» ذات حق است و از نظر عارف »تجلّی» ذات حق است. آیا این نزاع، لفظی است؟ یعنی »خلق» قرآن را عارف »تجلّی» و حکیم «علّیت» نام نهاده است؟ نه. در تجلی و ظهور، نوعی وحدت میان ظاهر و مظهر حکمفرماست. مظهر همان ظاهر است. حقیقت جلوه، خود متجلی است؛ جلوه شیء، ثانی شیء نیست. جلوه یک حقیقت، مرتبه‌ای از مراتب همان حقیقت، است نه این‌که موجودی باشد در جنب آن حقیقت. از کارهای بزرگ صدرا این بود که مفهوم »علّیت» و «تجلّی» را به هم نزدیک کرد و ثابت کرد که معلول واقعی »لیس الا شأنا من شئون العلة و ظهورا من ظهورات العلة و وجها من وجوه العلة.» در واقع او علّیت را به تجلّی برگرداند. قبلاً می‌پنداشتند که پیوندی علت و معلول را به هم می‌پیوندد؛ ذات معلول ذاتی است جداگانه و مرتبط با علت است و این پیوند زائد بر ذات معلول است؛ مثلاً اگر الف علت و ب معلول باشد، ب منتسب است به الف، ب حقیقتی است دارای انتساب به الف. ملاصدرا ثابت کرد که معلول واقعی با تمام حقیقتش عین انتساب به علت است. حقیقت معلول عین اضافه به علت است، چنان نیست که علت اشراق کند معلول را و معلول چیزی باشد که اشراق بدان تعلق گرفته باشد؛ ایجاد عین موجَد است و اضافه عین مضاف. در اینجا «اشراق» عین »اشراق شده» است؛ معلول، ذاتی نیست که اشراق بدان تعلق گرفته باشد. صدرا با برهان اثبات می‌کند که حقیقت علّیت به تجلّی بر می‌گردد. عرفا با علیت ـ علیتی که فلاسفه قبل می‌گفتند ـ مخالفند. بنا بر آنچه فلاسفه قبل می‌گفتند، ذات حق علت اشیاء است. ذات حق که علت است، خود چیزی است که علیت او یعنی خلق و ایجاد او چیز دیگر است و وجود

مخلوق چیز سوم. اما با دید ملاصدرا خلق و مخلـوق یکـی مـی‌شـود و خلق و مخلوق از شئون علت است، جدا و ثانی علت نیست؛ به این معنی که تفاوت علیت با معلول، یعنی تفاوت ایجاد بـا وجـود، ذهنـی محـض است. کثرت ایجاد و وجود صرفاً ساخته ذهن می‌باشد اما کثرت علـت و معلول کثرتی است واقعی و در عین حال از نوعی وحدت خالی نیسـت، به این معنی که معلول، ثانی علت نیست؛ بلکه شأن اوست و به منزله اسم و صفت اوست و مانند هر موصوف و صفت و مسمی و اسم، مرتبـه‌ای از مراتب اوست. اگر ما به حقیقت اشیاء (وجود آن‌ها) برسـیم، نمـی‌تـوانیم آن‌ها را از مضاف الیه‌شان (خـدا) جـدا کنـیم؛ ولـی چـون مـا ماهیـات موجودات را درک می‌کنیم، کثرت را می‌نگریم نه وحـدت را. در فلسـفه ملاصدرا بین عقیده فلاسفه و عرفا آشتی داده شد. او دریافت کـه علیـت جز تجلّی نیست و تجلّی جز علیت نتواند بود.»[1]

در میان آثار اسـاتید و مدرسـان کنـونی فلسـفه نیـز کـه متـأثر از ملاصدرا می‌باشند، نظریه وحدت وجود، تقریر شده است:

«چون با اندیشه دقیق و جامع نگریسته شـود، امـر [وجـود خـدا و خلق] بالاتر از ماجرای علّیت و معلولیت است، زیـرا همـه چیـز فـیض خداوند و ترشح وجود اوست.»[2]

«بین خداوند و مخلوقات، تمایز تقابلی و دوگـانگی نیسـت، بلکـه تمایز محیط از محاط است که یکی احاطه و شمول اطلاقی بـر دیگـری دارد؛ و این مطلق فراگیر واجد همه چیز است [و همـه چیـز را در خـود

۱- مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی/۱۹۶-۱۹۵

۲- حسن‌زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد/ ۴۳۶

دارد] و هیچ چیزی از دایره وجودی او خارج نیست، و تصور علت و معلول ـ آن‌گونه که در اذهان سطح پایین است [و موهم دوگانگی بین خدا و خلق است] ـ سزاوار عظمت و جلال خداوند نیست.»[۱]

«هرچه غیر خداست، فیض و رشحه ذات اوست و چیزی جدا و مباین از خدا نیست.»[۲]

«وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلی داشته باشند... این مطلب از شریفترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدر المتالهین آن را اثبات فرموده است.»[۳]

«صمد فقط تویی که جز تو پُری نیست، و تو همه‌ای که صمدی.»[۴]

«الهی، همه گویند خدا کو، حسن گوید جز خدا کو.»[۵]

«در کتاب تدوین و تکوین، جز مصنف آن کیست؟»[۶]

الهی تا به حال می‌گفتم: «لاتأخذه سنة و لانوم، الان می‌بینم مرا هم

۱- همان/ ۵۰۲

۲- جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الامام الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهیة/ ۳۹

۳- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه۱/ ۳۹۱-۳۹۰

۴- حسن‌زاده آملی، حسن، الهی‌نامه/ ۴۹

۵- همان/ ۱۴

۶- همان/ ۲۸

لاتأخذنی سنة و لانوم.»[1]

«الهی از گفتن نفی و اثبات شرم دارم که اثباتیم، لااله الا الله را دیگران بگویند و الله را حسن.»[2]

* * *

نظریه »وحدت وجود» در میان صوفیان و عرفا بیش از فلاسفه رواج دارد و یکی از مشهورترین منادیان آن ابن عربی است که ملاصدرا در این موضوع سخت متأثر از ابن عربی بوده است:

«در وحدت وجود ابن عربی .... عالم خارجی محسوسات چیزی جز ظل وجودی و شبح فانی حق مطلق، یعنی خداوند، نتواند بود. این وحدت وجود، نوعی نفی عالمی است که سوای از حق باشد؛ به این معنی که منکر این است که مظاهر و ماسوای حق، وجود و حقیقتی سوای حق توانند داشت. تفکر او... آن گونه وحدت وجودی است که در آن حقیقت حق، همه چیز را در خود مستغرق و مستهلک می‌کند و ماسوای حق به عدم محض و لاشیء بحت مندک می‌شود. فقط خداوند، حقیقت شامل لایزال است. این موقف را ابن عربی در عبارت زیر خلاصه کرده

---

۱ - همان، چاپ اول/ ۶۶، (این جمله در چاپ‌های بعدی تغییر داده شده است و به جای »مرا هم» آمده است: «مظهرش را هم») به نقل از: میلانی، حسن، فراتر از عرفان/ ۱۰۸.

۲ - همان/ ۷۶، این عبارت را مقایسه کنید با: شهدالله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم قائماً بالقسط لااله الا هو العزیز الحکیم. قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ما قلت و لا قال القائلون قبلی مثل لا اله الا الله ـ مامن الکلام کلمة احب الی الله من قول لا اله لا الله ـ خیر العبادة قول لا اله الا الله ـ قال الله لموسی علیه السلام: یا موسی لو ان السموات و عامریهن و الارضین السبع فی کفة و لا اله الا الله فی کفة مالت بهن لا اله الا الله (ر.ک به: فراتر از عرفان، ص ۱۰۸)

است: «سبحان من خلق الاشیاء و هو عینها» (پاک و منزه است خداوندی که اشیا را آفرید و او عین آنهاست). همین معنی در شعر زیر عنوان شده است:

یا خالق الاشیاء فی نفسه	انت لما تخلقه جامع
تخلق ما لاینتهی کونه فیـ	ـک فانت الضیق الواسع

ای انکه اشیا را در خود افریده‌ای
توپی جامع همه افریدگان
تویی خالق چیزهایی که پایان ندارد
پس درحقیقت ضیق و وسعت ازتوست[۱]

بنابراین، واقعیت امری واحد و بسیط است. وقتی که حواس و عقل ضعیف را به کار می‌بریم، از خداوند و عالم، واحد و کثیر، وحدت و کثرت و نظایر آن سخن می‌گوییم؛ معرفت کشفی حضوری عارف، کاشف چیزی جز وحدت مطلق نیست که ابن عربی آن را با اصل توحید اسلامی منطبق می‌داند. تطبیق گستاخانه‌تر نظریه وحدت وجود او با اسلام به عنوان دین توحید، از همین جا نشأت می‌گیرد. او در رسالة الخلوة می‌گوید: باید مدار کار خلوت تو، لقای خداوند در حال توحید محض باشد، به گونه‌ای که از شایبه شرک خفی و جلی معرا بوده باشد و می‌باید از سر یقین، همه اسباب و علل و وسایط را از جزء و کل نفی کنی، زیرا

---

۱ – مترجم، بیت دوّم شعر ابن عربی را به درستی ترجمه نکرده است و گویا از پذیرش مفاد آن تحاشی داشته است. ترجمه درست آن چنین است:
تویی خالق چیزهایی در خودت که پایان ندارد   پس در حقیقت تویی تنگ و گشاد

حرمان از این توحید، سقوط در ورطه شرک است.»[۱]

شیخ محمود شبستری نیز «وحدت وجود» را در قالب ابیات زیر بیان می‌کند:

انا الحق کشف اسرار است مطلق / به‌جز حق کیست تا گوید انا الحق
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست / یقین داند که هستی جز یکی نیست
جناب حضرت حق را دویی نیست / در آن حضرت من و ما وتویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز / که در وحدت نباشد هیچ تمییز
حلول و اتحاد اینجا محال است / که در وحدت دویی عین ضلال است[۲]

همچنین:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت / لاجرم عین جمله اشیاء شد[۳]

نفی وحدت وجود و هرگونه سنخیت و شباهت بین خالق و مخلوق در تعالیم قرآن و عترت

در توحید قرآنی و معارف وحیانی اهل‌بیت علیهم السلام هرگونه عینیت و بلکه شباهت و سنخیت بین خداوند و مخلوقات و نیز صدور اشیاء از ذات خداوند و یا تجلی ذات خداوند در قالب مخلوقات مردود است و خداوند ـ تبارک و تعالی ـ از همه این توصیفات و نسبت‌ها منزه است:

۱- تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۵۷۷-۵۷۶

۲- شبستری، مثنوی گلشن راز

۳- همان

آیات

۱. قل هوالله احد الله الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد[۱]

ـ بگو او خداوند یگانه است، خداوند بی‌نیاز؛ نه فرزند آرد و نه از کسی زاده است و او را هیچ کس همتا نیست.

۲. لیس کمثله شی[۲]

ـ همانند او چیزی نیست.

۳. سبحان ربک رب العزة عمّا یصفون[۳]

ـ پاک و منزه است پروردگارت، که پروردگار پیروزمند است، از آنچه می‌گویند.

۴. شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولواالعلم قائماً بالقسط[۴]

ـ خداوند و فرشتگان و عالمان [راستین] گواهی می‌دهند که خدایی جز او نیست.

روایات

۱. الامام الحسین علیه السلام: هو الله الصمد الذی لامن شیء و لا فی شیء و لاعلی شیء، مبدع الاشیاء و خالقها و منشیء الاشیاء بقدرته[۵]

۱- التوحید/ ۴ـ۱

۲- شوری/ ۴۱۱

۳- صافات/ ۱۸۰

۴- آل عمران/ ۱۸

۵- بحارالانوار۳/ ۲۲۴

ـ او خداوند بی‌نیازی است که نه از چیزی است و نه در چیزی، ایجادکننده اشیاء و آفریننده و به‌وجود آورنده آنهاست با قدرتش.

۲. الامام الباقر علیه السلام: ان الله تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه، وکل ما وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق ما خلا الله[۱]

ـ خداوند متعال خالی از خلق خویش و خلق او خالی از وجود خداوندند، و هرچیز که نام شیء بر آن توان نهاد، مخلوق است به جز خداوند.

الامام الصادق علیه السلام:

۳. من شبه الله بخلقه فهو مشرک، ان الله ـ تبارک و تعالی لایشبه شیئا و لا یشبهه شی و کل ما وقع فی الوهم فهو بخلافه[۲]

ـ هر کس خداوند را مانند مخلوقاتش داند، مشرک است. خداوند شبیه و مانند هیچ چیز نیست و هیچ چیز شبیه او نیست و هر آنچه در تصوّر و اندیشه در آید، او نیست.

۴. لا یلیق بالذی هو خالق کل شیء الا أن یکون مبائناً لکل شیء متعالیاً عن کل شیء، سبحانه و تعالی[۳]

ـ شایسته آن‌که آفریننده هرچیز است، جز این نیست که با هر چیزی مباین و متفاوت و برتر از آن باشد.

۵. فمن زعم أن الله فی شیء، أو علی شیء، أو یحول من شیء ألی

۱- همان۳/ ۳۲۲

۲- همان۳/ ۲۹۹

۳- همان۳/ ۱۴۸

شیء، أو یخلو منه شیء، أو یشتغل به شیء فقد وصفه بصفة المخلـوقین، والله خالق کل شیء لایقاس بالقیـاس، و لا یشـبه بالنـاس، لایخلـو منـه مکان، و لایشتغل به مکان، قریب فی بعده، بعید فی قربه ذلک الله ربنا لا أله غیره، فمن أراد الله و أحبه بهذه الصفة فهو من الموحدین، و من أحبه بغیر هذه الصفة فالله منه بریء و نحن منه براء[۱]

ـ آن‌که گمان برد خداوند در چیزی یا بر چیزی است و یا از چیزی به چیز دیگر تحول می‌یابد و یا آن‌که چیزی از او برکنار است یا چیـزی به او مشغول است، خداوند را با صفت مخلـوقین توصـیف کـرده اسـت، خداوند آفریننده هر چیزی است و با دیگر موجودات قیاس نمـی‌شـود و تشبیه به انسان‌ها نیز نمی‌گردد، جایی از او خالی نیست و مکـانی بـه او مشغول نیست؛ [یعنی وجود خداوند متصف بـه صـفاتی چـون در مکـان بودن یا با مکان بودن که از ویژگی‌های امور مادّی است، نمـی‌باشـد] در دوری‌اش نزدیک است و در نزدیکی‌اش دور؛ این است پروردگـار مـا و جز او خدایی نیست؛ پس آن کس که خداوند را با این ویژگی‌ها بشناسد و دوست بدارد، از موحدین است و آن کس که با جز این ویژگی‌ها او را دوست بدارد، خداوند از او بیزار است و ما نیز از او بیزاریم.

الامام الرضا علیه السلام:

۶. هو اللطیف الخبیر السمیع البصیر الواحد الأحد الصمد، الـذی لـم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا أحد. منشیء الأشیاء و مجسم الأجسام و مصور الصور، لو کان کما یقولون لم یعـرف الخـاق مـن المخلـوق، و لا المنشیء من المنشأ، لکنه المنشـیء، فـرق بـین مـن جسـمه و صـوره و

---

۱ - همان۳/ ۲۸۸

أنشأه، أذکان لا یشبه شیء و لا یشبه هو شیئاً[۱]

ـ خداوند ناشناخته خبیر، شنوای بینا و واحد یکتای بی‌همانندی است که چیزی از او صادر نشده و خود نیز از چیزی پدید نیامده است و هیچ همانند ندارد؛ آفریننده اشیا و اجسام و صورت‌دهنده همه صورت‌ها است. اگرچنان بود که می‌گویند، بین خالق و مخلوق و ایجادکننده و ایجاد شده تفاوتی نمی‌ماند و حال این‌که او آفریدگار است. بین او و اشیا فرق است؛ زیرا هچ چیز مانند او نیست و او نیز مانند هیچ چیزی نیست.

۷. [قال عمران الصابی الاتخبرنی یا سیدی أهو فی الخلق أم الخلق فیه؟] قال امام رضا علیه السلام: جل هو عن ذلک، لیس هو فی الخلق و لا الخلق فیه، تعالی عن ذلک[۲]

ـ عمران صابی از امام رضا علیه السلام پرسید: آیا خدا در مخلوقات است یا مخلوقات در او؟ امام علیه السلام فرمود: خداوند برتر از این سخن است؛ نه او در مخلوقات است و نه مخلوقات در او؛ خداوند برتر از این گمان‌ها است.

۸. الهی بدت قدرتک و لم تبد هیئة فجهلوک و قدروک، و التقدیر علی غیر ما به وصفوک، و أنی بریء یا الهی من الذین بالتشبیه طلبوک، لیس کمثلک شیء، ألهی و لن یدرکوک و ظاهر ما بهم من نعمک دلیلهم علیک لو عرفوک، و فی خلقک یا الهی مندوحة ان یتناولوک، بل سووک بخلقک فمن ثم لم یعرفوک، و اتخذوا بعض آیاتک ربّا فبذلک

۱- بحارالانوار ۴/ ۱۷۳

۲- بحارالانوار ۱۰/ ۳۱۳

وصفوک، فتعالیت ربی عما به المشبهون نعتوک[1]

ـ خداوندا، قدرت تو آشکار و ذاتت نهان است، لذا تو را نشناختند و به داشتن اندازه‌ها و اشکال و صور وصفت نمودند، در حالی که حقیقت تو بر خلاف آن چیزی است که ایشان تو را به آن توصیف نمودند. و من ـ ای خدای من ـ از کسانی که تو را از راه تشبیه می‌جویند، بیزارم. هیچ چیز همانند تو نیست. خداوندا، هرگز تو را نخواهند شناخت. اگر اهل فهم بودند، نعمت‌های آشکاری که به ایشان داده‌ای، آنان را برای دلالت بر تو کافی بود و وجود مخلوقات تو برای ایمان آوردن ایشان به تو کفایتشان می‌کرد. ایشان تو را با خلقت یکسان انگاشتند، لذا تو را نشناختند و برخی از مخلوقات تو را خدا پنداشتند و تو را به اوصاف آن‌ها موصوف داشتند. تو فراتری ای خدای من، از آنچه اهل تشبیه درباره تو می‌گویند.

۹. ما تقول [ابن قرّه نصرانی] فی المسیح؟! قال: یا سیدی، انه من الله. فقال علیه السلام: و ما ترید بقولک «من»، و من علی اربعة اوجه لا خامس لها؟

اترید بقولک «من» کالبعض من الکل فیکون مبعضاً؟!

أو کالخل من الخمر، فیکون علی سبیل الاستحالة؟!

أوکالولد من الوالد فیکون علی سبیل المناکحة؟!

أو کالصنعة من الصانع، فیکون علی سبیل المخلوق من الخالق؟

أو عندک وجه آخر فتعرفناه؟ فانقطع[1]

۱- عیون اخبار الرضا علیه السلام۱/ ۹۵

ـ امام رضا علیه السلام از ابن قرة نصرانی پرسید: درباره عیسی چه عقیده‌ای داری؟! گفت: مولای من، او را از خدا می‌دانم، حضرت فرمودند: منظورت از کلمه »از» چیست؟ چه این‌که »از» چهار معنی دارد که پنجمی برای آن‌ها نیست. آیا منظورت از کلمه «از» مانند معنای «جزء از کل» است، که در نتیجه خداوند دارای »اجزا» باشد؟ یا مانند «سرکه از شراب» است، که لازم آید خداوند دارای »تغییر» و «دگرگونی» باشد؟ یا مانند «فرزند از پدر» است، که از راه مناکحت باشد؛ یا مانند «صنعت» و »فعل» از صانع و فاعل را می‌گویی که بر روش »خالق و مخلوق» باشد؟ یا وجه پنجمی داری که برای ما بگویی؟! پس او در جواب فروماند.

[تنها معنایی از من که در ارتباط با خدا صادق است، معنای آخر است.]

۱۰. کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه[2]

آنچه در آفریده‌ها باشد، در آفریدگارش وجود ندارد؛ و هرچه در مورد خلق ممکن باشد، در صانع و آفریننده‌اش ممتنع و محال است.

۱۱. کیف یجری علیه ما هو أجراه، أو یعود فیه ما هو ابتدأه، اذاً لتفاوتت ذاته ولتجزأ کنهه و لامتنع من الأزل معناه، و لما کان للباری معنی غیرالمبروء[3]

۱- بحارالانوار ۱۰/ ۳۴۹

۲- همان ۴/ ۲۳۰

۳- عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱/ ۱۵۳

چگونه بر او جریان یابد، آنچه خود آن را جاری فرموده است؟ یا به او برگردد، آنچه خود او آن را آفریده است؟ در این صورت، ذاتش دارای اجزای متفاوت شده و ازلیتش محال می‌گردید و خالق را معنایی جز مخلوق بودن باقی نمی‌ماند.

۱۲. لیس فی محال القول حجة، ولا فی المسألة عنه جواب، ولا فی معناه له تعظیم، و لا فی ابانته عن الخلق ضیم الا با متناع الأزلی أن یثنی، و لما لا بدء له أن یبتدء[۱]

ـ در سخن محال حجت نباشد و سؤال از آن را پاسخی نیست و معنای آن به خداوند عظمت و بزرگی نمی‌دهد. جدا کردن خداوند از خلقش موجب ستم بر او نمی‌گردد، چرا که محال است ازلی تعدد پذیرد و برای چیزی که اول ندارد، نقطه شروعی باشد.

۱۳. بتشعیره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبتجهیره الجواهر عرف أن لا جوهر له، و بمضادته بین الأشیاء عرف أن لا ضد له، و بمقارنته بین الأمور عرف أن لا قرین له، ضاد النور بالظلمة، و الجلایة بالبهم، و الجسو بالبلل، و الصرد بالحرور، مؤلف بین متعادیاتها، مفرق بین متدانیاتها، دالة بتفریقها علی مفرقها، و بتألیفها علی مؤلفها، ذلک قول الله تعالی: «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون» ففرق بها بین قبل و بعد لیعلم أن لا قبل له و لا بعد.[۲]

ـ به این‌که مشاعر و جواهر را آفریده است معلوم می‌شود که خود او را ذهن و فکر و جوهر نباشد؛ و به این‌که بین اشیا تضاد و تقارن قرار

---

۱ - همان ۱/ ۱۲۶

۲ - بحار الانوار ۴/ ۲۲۹

داده است، معلوم می‌گردد که خود او را ضد و قرینی نیست؛ نور را با ظلمت و فهم را با کودنی و خشکی را با تری و سرما را با گرما مخالف و ضد هم قرار داد؛ اشیای مخالف را هماهنگ نمود و بین اشیای نزدیک فاصله انداخت. به این جدایی و هماهنگی، نشان از وجود جداکننده و هماهنگ‌کننده داد و همین است گفتار او که می‌فرماید: «هرچیزی را زوج بیافریدیم، شاید متذکر گردید». به واسطه اشیا قبل و بعد را وجود داد تا دانسته شود که خود او را قبل و بعد نیست.

۱۴. الدال علی وجوده بخلقه، و بحدوث خلقه علی أزلیته، و باشتباههم علی أن لا شبه له... فالحجاب بینه و بین خلقه لامتناعه ممایمکن فی ذواتهم، و لامکان ذواتهم ممایمتنع منه ذاته، و لافتراق الصانع و المصنوع، و الرب و المربوب، و الحاد والمحدود[۱]

آفرینش را دلیل بر وجود خود قرار داد و به حدوث خلق بر ازلیت خود و به همانند بودن آن‌ها بر همانند نداشتن خویش دلالت نمود؛ پس حجاب بین او و خلقش از این است که هرچه در ذات خلق ممکن باشد، در ذات او ناممکن و هرچه در ذات او غیرممکن باشد، در ذات خلق ممکن است. و از این جهت است که باید بین صانع و مصنوع، و آفریدگار و آفریده شده، و محدود کننده با محدود، فرق و تفاوت باشد.

۱۵. قال یونس بن عبدالرحمن: کتبت الی ابی الحسن امام رضا علیه السلام سألته عن ادم هل کان فیه من جوهریة الرب شیء؟ فکتب الیّ جواب کتابی: لیس صاحب هذه المسألة علی شیء من السنة، زندیق[۲]

۱- بحارالانوار۴/ ۲۸۵-۲۸۴

۲- همان۳/ ۲۹۲

ـ یونس بن عبدالرحمن می‌گوید، طی نامه‌ای به امام رضا علیه السلام از ایشان پرسیدم، آیا از جوهریت پروردگار چیزی در آدم هست؟ حضرت در پاسخم نوشت: صاحب چنین سؤالی از سنت خارج بوده و زندیق است.

نکته‌ای مهم

از مجموع روایات فوق دریافتیم که بین خداوند و مخلوقاتش هیچ‌گونه سنخیت و شباهتی نیست و بلکه مباینت وجود دارد. در اینجا باید این نکته را یادآور شویم که این مباینت، مباینت در صفت و هویت است، یعنی ماسوای خداوند دارای وجود امتدادی و صفت مقداری و متجزّی و مکانی و زمانی بودن می‌باشد و خداوند متعال برخلاف همه این صفات بوده و به هیچ یک از آن‌ها متّصف نیست، لذا امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة[1]

ـ توحید خداوند، جدا دانستن او از آفریده‌هایش است و این جدایی به معنای جدایی وصفی است نه جدایی عزلی.

و همچنین فرمود:

مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة

ـ با همه چیز هست اما نه آن گونه که کنار آن‌ها قرار گرفته باشد و مغایر با همه چیز است، اما نه آن گونه که او در طرفی و آن‌ها در طرفی دیگر بوده و از آن‌ها فاصله مکانی گرفته باشد

روایات فوق بیانگر آن است که وصف ذات باری تعالی برخلاف

---

۱ - بحارالانوار۴/ ۲۵۳

وصف مخلوقات وی است و تعابیری چون »جایی از خدا خالی نیست« حکایت از این معنا دارد که ذات باری تعالی دارای وجودی امتدادی و زمانی و مکانی نیست که در جایی قرار گرفته و جایی دیگر از او خالی باشد کما این‌که به این معنا هم نیست که وجود وی امتداد داشته و همه‌جا را فرا گرفته باشد، تا این‌که شاهدی بر وحدت وجود یا موجود و حلول و اتحاد شمرده شود.

بخش ششم:

معاد فلسفی- معاد قرآنی

فیلسوفان مسلمان که حد و مرزی برای غور و تأمل ذهنی خویش نمی‌شناسند و به نام عقل، در پی فهم مستقل و خود بنیاد همه رمز و رازهای عالم هستند، امر خطیر معاد و نشئه آخرت را نیز مشمول تأملات و تحلیلات ذهنی خویش قرار داده و به نتایجی ویژه و البته متفاوت با آنچه از مشکات نبوّت و عترت ساطع شده است، رسیده‌اند و در هر جا که لازم بوده است، آیات الهی و کلمات نبوی صلی الله علیه و آله و ولوی علیه السلام را به نفع یافته‌های خویش تأویل و تفسیر نموده‌اند و در موارد بسیاری نیز اساساً کمترین توجهی به آموزه‌های قرآن و عترت ننموده‌اند.

آنچه با مراجعه به قرآن و عترت دریافت می‌شود، جسمانی بودن معاد و حشر اجسام و ابدان عنصری و مادی در قیامت و آخرت است؛ اما اهل فلسفه اغلب جسمانی بودن معاد را انکار کرده و یا بر مفهومی خود ساخته حمل می‌کنند، چرا که اصول و مبانی فلسفی و اندیشه خود بنیاد فیلسوف، قادر به درک و هضم حشر اجساد و نعیم و عذاب جسمانی ـ آن‌گونه که وحی و شریعت تبیین و ترسیم می‌کند ـ نیست.

برای تشریح بیشتر موضوع، ابتدا اقوال چند تن از بزرگان و عالمان دینی را در باب ضرورت اعتقاد به معاد جسمانی نقل کرده و سپس به نقل برخی دیدگاه‌های فلسفه در مسأله معاد و بهشت و جهنم می‌پردازیم

و واسپس آن، تصریحات دسته‌ای دیگر از فیلسوفان را ـ که وجه تشرّعشان بر تفلسفشان در مسأله معاد غلبه یافته است ـ مبنی بر رد معاد روحانی و مثالی و تصدیق معاد جسمانی یادآور می‌شویم و در واپسین مرحله، پاره‌ای از آیات و روایات را برای تبیین موضع قرآن و عترت در موضوع معاد ذکر می‌کنیم:

اهمیت اعتقاد به معاد جسمانی نزد عالمان دین

خواجه نصیرالدین طوسی[۱] (م ۶۷۲ هـ):

«معاد جسمانی از ضروریات دین حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله است و در ثبوت آن هیچ شبهه‌ای نیست و به علاوه، معاد امری است ممکن و انبیاء از وقوع آن نیز خبر داده‌اند. بنابراین قبول مسأله معاد و تصدیق آن، بر همه مکلفین لازم و واجب است و مقصود از معاد جسمانی این است که اجزای متفرقه بدن در روز قیامت زنده شده و با آن صورتی که در دنیا بوده، در محشر حاضر خواهند شد.»[۲]

علامه حلی(م ۷۲۶ هـ):

«تمامی مسلمانان بر ثبوت معاد بدنی اتفاق دارند و اما در کیفیت آن‌که آیا بدن زنده شده از اجزای اصلی تشکیل خواهد شد و یا از چیز

---

۱ - اگرچه در آثار خواجه نصیر، رنگ و بوی مباحث فلسفی وجود دارد اما وی را باید متکلم به شمار آورد و نه فیلسوف.

۲ - کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد/ ۲۵۵

دیگری مانند بدن ذری، اختلاف دارند..» [۱]

.

و: «محشور شدن در قیامت، با همین بدن محسوس خواهد بود. این اصلی بزرگ است و اثبات (و پذیرش) آن از ارکان دین است و هـرکس معاد بدنی را ثابت و قطعی نداند، به اجماع کافر است.» [۲]

شهید ثانی (م ۹۶۵ هـ):

«همه مسلمانان در اعتقاد بر معاد جسمانی اتفاق دارند؛ اما فلاسـفه جسمانی بودن معاد را نفی کرده و قائل به معاد روحانی شده‌اند و مقصود از معاد جسمانی، خلقت مجدد بدن پس از فنـای آن مـی‌باشـد و بـا آن صورتی که در دنیا داشته، زنده می‌شود.» [۳]

علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ هـ):

«معاد جسمانی از جمله مسائلی است که همه خداپرستان بر ثبـوت و وجود آن اتفاق دارند و یکی از ضروریات دین اسلام محسوب می‌شود و منکرین معاد جسمانی از زمره مسلمانان محسوب نمی‌شـوند. کتـاب و سنت بر جسمانی بودن معاد صراحتاً دلالت دارند، به طوری که رد و یـا انکار و یا تأویل آن به هیچ وجه امکان ندارد... مـع الوصـف عـده‌ای از متفلسفان و مدعیان عرفان، جسمانی بودن معاد را به جهت شـبهه محـال بودن اعاده معدوم (که به پندار آنان به کسانی که قائل به معـاد جسـمانی

۱- همان / ۲۵۵، به نقل از معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل / ۲۲۷

۲- نهج‌الحق و کشف‌الصدق / ۳۷۶، به نقل از معاد جسمانی در حکمت متعالیه / ۱۱۰

۳- معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل / ۲۲۷

می‌شوند لازم می‌آید) رد کرده و قائل به معاد روحانی شده‌اند.» [۱]

«عقیده امامیه و اکثر مسلمانان بر این است که انسان در روز جزا با ابدان دنیوی (روح و بدن) زنده می‌شود.» [۲]

نفی معاد جسمانی از سوی فلاسفه

اینک به سراغ آرای فیلسوفان در باب معاد رفته و انکار معاد جسمانی و قرآنی را از منظر آنان نشان خواهیم داد.

ملاصدرا در کتاب «المظاهر الالهیه» در گزارشی از دیدگاه‌های گوناگون درباره معاد می‌نویسد:

«بدان که فلاسفه و متشرعین، متفقاً به رستاخیز معتقدند؛ ولی در کیفیت آن با هم اختلاف دارند. تمامی متکلمان و فقیهان براینند که معاد فقط جسمانی است، چه می‌گویند، روح جرمی لطیف و ساری در بدن است؛ اما همه فلاسفه معتقدند که معاد فقط روحانی است و بسیاری از حکمای خداپرست و شیوخ عرفای اسلامی نیز به معاد جسمانی و روحانی با هم اعتقاد دارند. معاد جسمانی این است که شخص انسان دارای روح و جسدی است که آن جسد در آخرت به نحوی عودت می‌کند که اگر کسی او را در روز رستاخیز در میان جمع ببیند، بگوید: این فلانی است که در دنیا بود. کسی که این عقیده را باور نکند، رکن بزرگی از ایمان را باور نکرده و عقلاً و شرعاً کافر گشته است و در نتیجه، بسیاری از نصوص را انکار کرده و در زمره ملاحده و دهریه

۱- بحارالانوار/۷/ ۴۷

۲- همان

درآمده است که در فلسفه روی آنان حساب نمی‌شود و در عقلیات بر آنان اعتمادی نیست و از شریعت بی‌بهره‌اند و... آنان حشر اجساد و نفوس را باور ندارند، چه گمان می‌کنند که چون انسان بمیرد فانی می‌شود و دیگر معادی ندارد. البته کسانی که چنین پندارند، رذل‌ترین مردمانند... بدان که اختلاف امم و ادیان در این امر و کیفیت آن به سبب دشواری و باریکی‌هایی است که در این مسأله موجود است و حتی حکیمان بزرگی مانند شیخ‌الرئیس و همطرازان وی در مبادی امر معاد دارای عقاید محکم بوده، لیکن در کیفیت آن دچار انحراف شده‌اند.» [۱]

ملاصدرا و معاد جسمانی

ملاصدرا در اسفار نیز بر قصور اندیشه فلاسفه از درک معاد به‌ویژه معاد جسمانی تصریح می‌کند و آن‌گاه مدعی می‌شود که وی به حقیقت آن دست یافته و با برهان عقلی، معاد جسمانی مورد نظر قرآن را اثبات و تبیین نموده است و البته به‌زودی نشان خواهیم داد که این ادعا صحیح نیست:

«مسأله معاد و احوال قبر و بعث و حشر و نشر و حساب و کتاب و میزان جایگاه‌های عرضه پرونده اعمال و صراط و بهشت و طبقات و درهای آن و جهنم و درها و درکات آن، رکنی عظیم در ایمان و اصلی بزرگ در حکمت و عرفان است و آن از پیچیده‌ترین معارف و در عین حال لطیف‌ترین و شریف‌ترین آنهاست و از جهت دلیل و برهان پنهان‌ترین معارف است، مگر بر صاحبان بصیرت و دل‌هایی که به نور خداوند روشنی یافته است. تنها عده معدودی از بزرگان گذشته و حال

۱- المظاهر الالهیه/ ۶۶-۶۵

فلسفه به فهم مسأله معاد نائل شده‌اند. اکثر فیلسوفان، اندیشه‌شان از درک معاد قاصر بوده است چرا که آنان انوار حکمت را از مشکات نبوت نبی خاتم صلی الله علیه و آله اقتباس نکرده‌اند. حتی بزرگ آنان [ابن سینا] به ناتوانی خویش در اثبات نوعی از معاد [معاد جسمانی] با دلیل عقل اعتراف کرده است. اکثر فلاسفه تنها در پی اثبات معاد روحانی بر آمده‌اند. بر این اساس، از نظر آنان نعمت‌های بهشتی اعم از حوریان و قصرها و درخت‌ها و نهرها چیزی جز ادراک معقولات و ابتهاج و خوشی عقلانی نیست و جهنم و عذاب‌های آن کنایه از رذایل اخلاقی و صفات ناپسند به‌ویژه جهل مرکب است.»[۱]

ملاصدرا در ادامه مطلب فوق به انتقاد از دیدگاه و اعتقاد رایج بین متکلمین و علما و فقها و عموم مسلمین در مسأله معاد می‌پردازد و در همین جا نشان می‌دهد که او نیز چون دیگر فیلسوفان، معاد جسمانی را پذیرا نیست:

«اکثر مسلمانان بر این باورند که انسان چیزی جز این بنیه و جسد مادی مرکب از گوشت و خون و استخوان و رگ و پی و اعراض و فعل و انفعالات که شکلی خاص ـ که به زعم آنان عبارت است از صورت انسانی ـ نیست. اینان حقیقت قیامت را با قلب و جانشان نفهمیده‌اند اگر چه با زبان بدان اعتراف می‌ورزند و از همین رو بر آن‌ها حکم مسلمان بار شده است. قیامت نزد آنان چیزی جز بازگشت همین بدن‌های نابود شده و پوسیده با همان ویژگی‌های دنیوی نیست... و شگفت از اکثر مدعیان علم و دانش‌ورزی است که چگونه در فهم مسأله معاد به مرتبت

۱- ترجمه همراه با تلخیص، اسفار۹/ ۱۸۰-۱۷۹

فهم عـوام و ناقصـان ـ زنـان و کودکـان ـ رضـایت داده‌انـد و در تمـام عمرشان در صدد فهم حقیقـت نفـوس انسـانی و سـرانجام و چگـونگی صیرورت آن بر نیامده‌اند و تنها به بحث پیرامـون مسـائل و فـروع نـادر [شرعی و فقهی] اکتفا کرده‌اند. البته اعتقاد ایـن چنینـی بـه معـاد، بـرای نادان‌ها و اقشار گوناگون عوام مثل صاحبان حرف و صنایع و بازرگانـان که قادر به تأمل در حقایق امور نیستند، مفید و خوب اسـت، زیـرا آنـان مکلف به اعتقادات رسمی و این چنینی در امر آخرت هستند[؟!] که مایه تشویق آنان به انجام اعمال خیر و ترک اعمال زشـت و... مـی‌شـود امـا محققان از متدینان و افاضل از مسلمانان، باورشان بر این است که با این اجساد و ابدان، گوهرهای شریف و نورانی همراه است که از مقوله اجسام کثیف نیستند بلکه روح‌های لطیفی هستند که هنگام مرگ از بدن‌ها خارج می‌شوند. نزد این گروه، مسأله قیامت عبـارت از ایـن اسـت کـه هنگـام حشر، آن ارواح به بدن‌های دنیوی و بدن‌هایی مشابه و جایگزین آنان بر می‌گردد و مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرند، البته این دیدگاه نسبت بـه دیدگاه پیشین نیکوتر و نزدیک‌تر به حق است. اما آنان که در معرفـت و یقین به دلیـل رسوخشـان در علـم و ورزیـدگی‌شـان در فلسـفه، فـوق گروه‌های سابق می‌باشند، در موضوع معاد باوری دیگر دارند که عمق آن را جز خداوند و راسخان در علم در نمی‌یابند.»[۱]

ملاصدرا در کتاب »مبدأ و معاد» بـدن عنصـری را مرکبـی و آلتـی برای روح در این دنیا می‌داند که در آخرت از آن بی‌نیاز می‌شود:

«یکی از موضوعاتی که دانستن آن ضروری می‌باشد این اسـت کـه

۱- ترجمه با تلخیص، اسفار۹/ ۱۸۰

انسان باید بداند که دنیا و آنچه از محسوسات و مشاهدات در آن وجـود دارد جز فقر و شدت احتیاج نفس، چیز دیگر نیست؛ ولی آخرت و عالم روحانی عبارت از غنی و بی‌نیازی نفس می‌باشد... مادامی کـه نفـس در این دنیا قرار دارد، محتاج به بدن است، همـان‌طـوری کـه دریـانورد در محیط دریا به کشتی احتیاج دارد و کشـتی، آلـت و وسـیله رسـیدن بـه ساحل است و موقعی که از مهلکه‌های طوفـان دریـا نجـات یافـت و از پیمودن مسیر آب خلاص شد، کشتی را رها می‌سازد و دیگر نیازی به آن ندارد. وضع انسان نیز چنین است: زیرا بدن آلتی است که انسان به وسیله آن از بحر هیولا به ساحل روحانیت می‌رسد و محسوسات را در رهگذار حواس طبیعی مشاهده می‌کند و هر وقت که از دریای مادیات عبور کرد، دیگر از تعلق به بدن بی‌نیاز می‌شود. نفس در عالم مثال می‌تواند با آنچـه ایجاد نموده به سر ببرد تا از آن مرحله به غنای مطلق برسد.»[۱]

ملاصدرا همچنین در جایی دیگر از اسفار، بـه رد نظریـه متکلمـین می‌پردازد که معاد را عبارت از جمع اجزاء بدن عنصری می‌دانند:

«اعتقاد نازل و پست دیگر در باب معاد و حشر اجساد، اعتقاد علمـای کلام چون فخر رازی و امثال اوست کـه معـاد را عبـارت از جمـع اجـزای پراکنده مادی و اصلی بدن ــ که به زعم آنان تا قیامت باقی است ــ مـی‌داننـد تا بار دیگر روح به آن تعلق گیرد و انسان با همان صـورت سـابق برگـردد. اینان از این نکته غافلند که ایـن امـر، حشـر در دنیـا اسـت و نـه حشـر در آخرت... در حالی که بـر صـاحب بصـیرت پوشـیده نیسـت کـه نشـئه دوم (آخرت) طور و نوعی دیگر از وجود است کـه بـا ایـن موجـود مخلـوق از

۱ - المبدأ و المعاد/ ۳۲۶

خاک و آب و گل مباینت دارد و مرگ و حشر، آغاز بازگشت به خدا و قرب به اوست، نه بازگشت به خلقت مادی و بدن خاکی کثیف ظلمانی.»[۱]

وی در کتاب »المظاهر الالهیه» نیز به حشر موجودی غیر از بدن عنصری که ثواب و عقاب به او تعلق می‌گیرد، اشاره می‌کند:

«بدان که در درون و در قشر هر آدمیزاده‌ای، جانوری انسانی با همه اندام‌ها و حواس و قوایش، همواره موجود است که با مردن بدن عنصری نمی‌میرد بلکه در روز رستاخیز برای پس دادن حساب برانگیخته می‌شود تا ثواب یابد یا عقوبت شود و زندگی آن مانند زندگی این بدن، عرضی نیست بلکه زندگی آن مانند زندگی نفس، ذاتی است و آن جانوری است متوسط میان جانور عقلی و جانور جسمانی که در آخرت بنابر صور اعمال و نیات انسان برانگیخته می‌شود.»[۲]

نظر استاد مطهری درباره معاد مورد نظر ملاصدرا

استنباط شهید آیت‌الله مطهری، نیز از معاد مورد نظر ملاصدرا این است که:

«امثال ملاصدرا گفته‌اند معاد جسمانی است، اما همه معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته‌اند این خصایص جسمانی درعالم ارواح وجود دارد... اما البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است، یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم تطبیق کنیم؛ با این‌که حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی هم

۱- اسفار ۹/ ۱۵۳

۲- المظاهر الالهیه/ ۸۸

می‌شود تأیید کرد، ولی معاد قرآنی را با این مطلب نمی‌شود توجیه کـرد، چون معاد قرآن تنها روی انسان نیسـت، روی همـه عـالم اسـت. قـرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می‌کند نه تنها انسان... اذا الشمس کـورت و اذالنجوم انکدرت و اذالجبال سیرت، مربوط به قیامت است، یوم تبـدل الارض غیر الارض، فقط ارض روح ما را نمی‌گوید، قرآن ارض (همـین زمین) را دارد می‌گوید و سایر آیاتی که در قرآن هست...»[۱]

ماهیت بهشت و جهنم از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا علاوه بر موارد فوق، در بـاره ماهیـت بهشـت و جهـنم و ثواب و عقاب نیز نظراتی دارد که همگی نافی معاد جسـمانی اسـت. وی در موارد متعددی، نعمت‌های بهشتی و عذاب‌هـای جهنمـی را از مقولـه ادراک می‌داند و برای آن‌ها ما به ازای عینی و جسـمانی قائـل نیسـت و اساساً قیامت و بهشت و جهنم را امری خارج از نفس آدمی نمی‌داند. بـه عبارات زیر بنگرید:

«آنچه انسان در عالم آخرت مشاهده می‌کند و نعمت‌های گوناگونی از حوری و قصر و باغات و درختان و نهرهـا و چشـمه‌هـا و همچنـین عذاب‌های آتشی می‌بیند، امور بیرون از ذات نفـس و خـارج و جـدا از حقیقت روح آدمی نیستند بلکه خـود نفـس هسـتند و از حیـث جـوهر قوی‌تر و از حیـث ثبـوت محکـم‌تـر و از جهـت حقیقـت دائمـی‌تـر از صورت‌های مادی که هر لحظه در معرض تجـدد و تحلیـل قـرار دارنـد،

---

۱ - مطهری، مرتضی، مجموعه آثار۴/ ۷۹۳

برخوردارند.»[۱]

«موجودات بهشتی، امور ادراکی هستند که مواد و اسباب در آن‌ها مدخلیتی ندارند زیرا وجود اشیاء در بهشت، وجود صوری غیرمادی است که عاری از حرکت و انفعال و تجدد و انتقال می‌باشند.»[۲]

«این شعر امام علی علیه السلام که دوائک فیک و لاتشعر و داؤک منک ولاتبصر، بیانگر این مطلب است که جایگاه نعمت‌های بهشتی و خوشی‌های آن و عذاب جهنم و عقوبت‌های آن، نفس انسانی است.»[۳]

«پس با همه آنچه ذکر و نقل کردیم، ثابت شد که بهشت جسمانی عبارت است از صورت‌های ادراکی قائم و وابسته به نفس خیالی که برای لذات و خوشی‌های آن ماده و مظهری جز نفس آدمی وجود ندارد. همچنین فاعل و ایجاد کننده این صور ادراکی، نفس است و نه چیز دیگر و به راستی که یک نفس از نفوس انسانی همراه با صور ادراکی‌اش، به منزله جهان نفسانی بزرگی است که بزرگ‌تر از این عالم جسمانی است و آنچه از درختان و نهرها و قصرها و غرفه‌ها در خویش ادراک می‌کند، همگی حیاتی ذاتی دارند و حیات همگی یک حیات بیش نیست که آن حیات، نفسی است که آن‌ها را ادراک و ایجاد کرده است و اساساً ادراک آن صورت‌ها توسط نفس، عین ایجاد آنهاست نه آن‌که ادراک و ایجاد

۱- ملاصدرا، عرشیه/ ۱۵۲

۲- اسفار ۹/ ۳۲۰

۳- همان/ ۳۱۹

آن‌ها دو چیز باشد.»[1]

«کلید معارف مربوط به قیامت و آخرت، معرفت نفس است؛ زیرا نفس منشأ و موضوع برای امور اخروی است و صراط و کتاب و میزان و اعراف و جنت و نار، در حقیقت همان نفس هستند که در احادیث ائمه ما بدان اشاره شده است»[؟!][2]

ملاصدرا آنچه را در آیات و روایات در مورد درهای بهشت و جهنم آمده است نیز اموری خارج از نفس آدمی ندانسته و آن‌ها را کنایه از حواس و مدارک و مشاعر انسانی می‌داند:

«بدان که در تعیین ابواب هفتگانه بهشت و جهنم ـ که قرآن از آن‌ها یاد می‌کند ـ اختلاف است. یک نظر بر آن است که این درهای هفتگانه همان مدارک هفتگانه انسانی یعنی حواس پنج‌گانه و دو حس باطنی یعنی خیال و وهم است که یکی از این دو (خیال) مدرک صور و دیگری (وهم) مدرک معانی جزیی است و این درها همان‌طور که درهای ورود به جهنم‌اند، درهای ورود به بهشت نیز می‌باشند، به شرط آن‌که انسان آن‌ها را در اطاعت خداوند و انجام اعمال خیر و انتزاع معانی کلیه از محسوسات و جزئیات به‌کار گیرد و خلاصه آن‌که، از آن‌ها برای آنچه خلق شده‌اند، استفاده نماید. البته برای بهشت، در هشتمی هست که عبارت است از قلب. نظر دیگر بر این است که درهای هفتگانه بهشت و جهنم اعضای هفتگانه آدمی است که تکالیف الهی بدان‌ها تعلق گرفته است. نظری دیگر درهای جهنم را اخلاق زشت مثل حسد و بخل و تکبر

۱- همان/ ۳۴۲

۲- همان/ ۳۱۸

و غیر آن‌ها می‌دانـد و در مقابـل آن اخـلاق نیکـو مثـل علـم و کـرم و شجاعت و غیر آن را درهای بهشت می‌داند.»

ملاصدرا در ادامه، نظر اول را مقبول‌تر می‌داند و می‌نویسد:

«نظر اول بهتر و موافق‌تر با حقیقت است، زیرا هر یک از حـواس و مشاعر هفتگانه، دری به سوی شهرت‌های دنیایی‌اند که آتش‌های سوزان و حالت‌هایی دردناک برای نفوس آدمی در آخرت می‌شوند و نیز اگر در طریق خیر استفاده شوند، درهایی بـه سـوی ادراک حقـایق و معـارف و انجام کارهای نیکی می‌شوند که در قیامت موجب ثواب مـی‌شـوند و بـه ملکـوت خداونـد صـعود کـرده و در بهشـت در زمـره فرشـتگان قـرار می‌گیرند.»[۱]

ملاصدرا با اتکا به مبانی‌ای که در بـاب معـاد، قیامـت و بهشـت و جهنم دارد، در مواضعی از آثار خود به تنقیص و هجو کسانی می‌پـردازد که از فهم و اثبات عالم مجرد از ماده عاجز بـوده و در پـی نعمـت‌هـای مادی بهشت از قبیل حور و قصور و فاکهه و... هستند:

«مشاهده می‌کنیم که اکثر مدعیان علم و شریعت از اثبات عالم تجرد روی گردان بوده و دل‌هایشان از ذکر عمل و نفـس و روح و سـتایش از عالم تجرد و مـذمت عـالم اجسـاد و لذایـذ مـادی مشـمئز مـی‌شـود و تصورشان از آخرت و نعمت‌های آن مثل تصورشان از دنیا و نعمت‌هـای مادی آن است، تنها با این تفاوت که نعمت‌های مادی آخـرت، لـذیرتر و پایاتر است. و از همین رو آنان راغب به این نعمت‌ها شده و طاعات الهی

۱- همان/۳۳۱-۳۳۰

را برای رسیدن به آن‌ها و قضای شهوت بطن و فرج انجام می‌دهند...»[۱]
و در موضعی دیگر می‌نویسد:

«ما این موضوع را بیش از اندازه توضیح دادیم، به خاطر شفقت و دلسوزی‌ای که نسبت به ظاهر بینان داریم، همانان که قصدشان از انجام مناسک و عبادات، دستیابی به شهوت بطن و فرج در آخرت به نحوی لذیرتر و ماندگارتر از دنیاست. اینان در حقیقت جویندگان دنیا هستند اما پیش خود گمان می‌برند که جوینده آخرت و قرب به خداوند هستند.»[۲]

بدیهی است این شیوه برخورد ملاصدرا ناشی از اعتقاد او به معاد روحانی است و برخلاف صریح صدها آیه و روایت است که اهل ایمان و تقوا را به نعمت‌های عینی و مادی و ـ نه ذهنی و ادراکی ـ بهشت وعده داده و آنان را به دستیابی به آن‌ها ترغیب کرده‌اند. مرحوم علامه مجلسی به نقل از شیخ مفید می‌نویسد:

«عقیده کسانی که گمان می‌کنند در بهشت انسان‌هایی هستند که لذتشان تنها تسبیح و تقدیس خداوند بدون خوردن و آشامیدن است، عقیده‌ای شاذ و بی‌ربط با دین اسلام و برگرفته از عقاید مسیحیان است که گمان می‌برند اهل طاعت، در بهشت به صورت فرشتگانی در می‌آیند که نمی‌خورند و نمی‌آشامند و ازدواج نمی‌کنند. خداوند این اعتقاد را در قرآن کریم با ترغیب همه انسان‌ها به لذاتی چون اکل و شرب و ازدواج در بهشت باطل و مردود دانسته است، آنجا که می‌گوید: «و خوردنی‌هایش همیشگی و سایه‌هایش

---

۱ - اسفار ۹/ ۱۵۸

۲ - همان/ ۲۰۵

برقرار است، این بهشت سرانجام اهل تقواست.»[۱] «در بهشت است نهرهایی از آب زلال دگرگون ناشدنی و نهرهایی از شیری که هرگز طعمش دگرگون نشود.»[۲] «حوریه‌هایی در سراپرده‌های خود» (مستور از چشم بیگانگان)[۳] و «زنان سیاه چشم زیبا صورت»[۴]، [و متقیان را] «با زنان سیاه‌چشم زیبا جفتشان کردیم»[۵] و «در نزد پرهیزکاران حوریان جوان شوهردوست است»[۶] «و اهل بهشت آن روز خوش به وجد و نشاط مشغولند، آنان با زنانشان در سایه‌های درختان بهشت بر تخت‌ها تکیه زده‌اند.»[۷] و... [با وجود این همه آیه] چگونه فردی قائل به این عقیده می‌شود که در بهشت گروهی از انسان‌ها هستند که نمی‌خورند و نمی‌آشامند و حال آن‌که کتاب خداوند گواه بر ضد این عقیده است و اجماع بر خلاف آن موجود است، مگر آن‌که چنین فردی خواسته باشد از کسانی تقلید کند که تقلید آن‌ها جایز نیست [نصاری] و یا به حدیثی جعلی عمل نماید.»

مجلسی پس از نقل قول فوق، عقیده مفید را در نهایت استحکام و

۱- رعد/ ۳۵

۲- محمد/۱۵

۳- الرحمن/ ۷۲

۴- واقعه/ ۲۳

۵- دخان/ ۵۴

۶- ص/ ۵۲

۷- یس/۵۶-۵۵

متانت ارزیابی می‌کند.[۱]

ملامحسن فیض کاشانی نیز در دوره‌ای از حیات علمی و فکری خود که هنوز از فلسفه و عرفان دست نشسته و به سلوک علمی و عقلانی قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام بازنگشته بود، درباره آخرت و قیامت چنین نوشته بود:

«دنیا و آخرت در پیش عرفا دو صفت برای نشانه‌ای واحد است، پس نشانه دنیا همان نشأه عنصری به مناسبت دوری و بعد انسان از نور الهی است و اما نشأه آخرت یعنی حشر خواص است که بعد از مرگ بلافاصله به جبروت متصل می‌شوند و در عالم معطل نمی‌مانند؛ زیرا که مرحله معطلی در عالم مثال است و آن مخصوص کسانی است که به مرتبه کمال نرسیده‌اند و توقع بهشت و مأکولات و مشروبات و حورالعین و ادراک مواعید پروردگار را دارند که در این عالم ادراک می‌کنند و جنت، عالم عقل است که بعد از مرگ و دنیا از علوم حقه برای او حاصل می‌شود و اما جهنم، مخلوق بالعرض و اصل آن در دنیا و عبارت از تعلق نفس است به امور دنیاوی.»[۲]

«مراد از زمین قیامت، استقرار عالم مجردات است بدون حاجت به ماده و مراد از اعمال، عبارت است از ارتساخ آثار اعمال و افعال در نفس و نفوس، و نفوس صحیفه‌های اعمال هستند. و مراد از حساب، مشاهده نفس است آثار مرتسمه‌ای را که در نفس مرتسم می‌شود. مراد از

---

۱ - بحارالانوار ۸/ ۲۰۱

۲ - فیض کاشانی، درّ مکنون/ ۱۲۵، به نقل از معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل / ۲۷۸

میزان، عقل نظری است که حسـن و قـبح افعـال بـه‌وسـیله آن سـنجیده می‌شود. و صراط، یعنی ملکه عـدالت و حـد وسـط از افـراط و تفـریط می‌باشد و در ظاهر امام است، زیرا برهان حق و صراط مستقیم اسـت و به‌وسیله او حق از باطل متمایز می‌شود.»[۱]

عدول ملاصدرا از معاد روحانی به معاد جسمانی

برخی از صاحبنظران[۲] بر این باورند که ملاصدرا از نظریه معاد روحانی عدول کرده و در نهایت به معاد جسمانی عقیده‌منـد شـده اسـت. پـاره‌ای از استناداتی که در تأیید این مطلب ارائه شده است، بدین شرح است:

۱. ملاصدرا در اثر خود بـا عنـوان شـرح الهدایـة الاثیریـه چنـین می‌نویسد: «بدان که بازگرداندن روح پس از جدایی از بدن، به بدنی مثل همان که در دنیا داشت، در رستاخیز، امری است ممکن و بـه هـیچ‌گونـه محال نیست، چنان‌که در شریعت به‌صراحت آمـده اسـت:در نصوصـی از آیات قرآن و اخباری بسیار و فراوان از اهل عصمت و هدایت، که قابـل تأویل نیست، مانند این آیات: «گفت: چه کسی این استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند، بگو (ای محمد): آن کس که نخستین‌بار آن‌ها را آفرید؛ او به هرگونه آفرینشی داناست. (در صور دمیده شود)، پس آن‌گاه مردمان از گورها در آیند و شتابان به سوی پروردگار خویش روند. آیا انسان گمان می‌کند، ما هرگز استخوان‌های (مرده) او را گرد نخواهیم آورد؟ چـرا، مـا حتی قادریم خطوط انگشتانش را بازسازی کنیم. پس واجب است ما این

۱- همان

۲- ر.ک. به: خرد جاودان (جشن نامه، سیدجلال الدین آشتیانی)، مقاله معاد جسمانی در حکمت متعالیه، به قلم محمدرضا حکیمی/ ۱۸۵

معاد را تصدیق کنیم، زیرا که از ضروریات دین است و انکـار آن کفـری روشن است و هیچ‌گونه استبعادی در آن نیست، بلکه استبعاد و تعجب در مورد بار نخست که روح به بدن انسان تعلق یافته است، بیشـتر اسـت از بار دوم، که از بدن جداگردد و دوباره به آن باز آید.»[۱]

۲ـ ملاصدرا در کتاب »المبدأ و المعاد» بـا مـردود شـمردن تأویـل آیات و احادیث که بیانگر معاد جسمانی هسـتند و نیـز تأییـد اعتقـادات عموم مردم در باره قیامت و معاد که آن را جسمانی می‌دانند، می‌نویسد:

«از آنچه گفتیم، دانسته شد که وجود بهشت و دوزخ و دیگر احوال آخرت، همان‌سان که توده عوام می‌فهمند و تصور می‌کنند، حـق اسـت و مطابق واقع است و واجب است اعتقاد به آن. و هرکس یـک چیـز از آن همه را انکار کند، پریشان‌گویی کرده (و سخن کفر) گفته اسـت و کـارش تباه (و برون از هنجار) گشته است.» [۲]

۳. و نیز در همان کتاب می‌نویسد:

«عقیده صحیح درباره رستاخیز این است که در آن روز بـدن‌هـا از گورها برانگیخته می‌شوند.»[۳]

شگفتی آشتیانی از ملاصدرا

سیدجلال الدین آشتیانی این موضع ملاصدرا را درباره معاد برخلاف

۱- شرح الهدایة الاثیریة/ ۳۸۱، المبدأ و المعاد/ ۳۷۵

۲- المبدأ و المعاد/ ۴۱۴، ۴۱۳

۳- همان/ ۳۹۵

مبانی فلسفی خود ملاصدرا قلمداد کرده و از آن با شگفتی یاد کرده است:

«ملاصدرا بعد از نقل کلمات شیخ رئیس و غزالی در بیان وجوه صحت و تقریب معاد جسمانی، خود در صدد تشریح حشر اجساد بر آمده است و برخلاف مبانی خود در کتب مفصله و غیرمفصله، عود روح به بدن دنیوی مرکب از اجزای بدن اصلی فاسد بعد از عروض موت و زوال حیات را واجب، و طبق آیات قرآنیه و روایات وارد از طریق اهل‌بیت عصمت و طهارت، مطابق مبنای استاد خود محقق داماد و میرفندرسکی و دوانی و میرصدر دشتکی شیرازی، بدون توجه به اشکالات عدیده‌ای که خود بر مبنای آنان فرموده است، گوید: بدان که بازگرداندن روح پس از جدایی از بدن به بدنی مثل همان که در دنیا داشت، در رستاخیز امری است ممکن و به هیچ گونه محال نیست...»[1]

و در ادامه، پس از نقل مطالبی از شرح هدایه اثیریه که بیانگر معاد جسمانی است، می‌نویسد:

«همان‌طوری که ملاحظه می‌شود، این مسلک در معاد به کلی مغایر مبنای او [ملاصدرا] در آثار مفصل و مختصر اوست... آیا در این مسأله متحیر است؟ آیا تقیه از ابنای عصر خود نموده است، در حالتی که در آثار خود، با صراحت هرچه تمام‌تر عقاید خویش را اظهار کرده است؟»[2]

۱- آشتیانی، سیدجلال الدین، مقدمه کتاب المبدأ و المعاد/ ۴۸

۲- همان/۵۱-۵۰

دفاع برخی از فیلسوفان از معاد جسمانی

برخی از عالمان دینی فلسفی مشرب که در مسأله معاد، وجـه تـديّن و تشرّعشان بر وجه تفلسفشان پیشی گرفته است، از دیـدگاه فلسـفی در بـاب معاد احتراز جسته و به معاد جسمانی ــ که منطبق با قرآن و عتـرت اسـت ــ تصریح کرده‌اند که در ذیل به نقل پاره‌ای از این اعترافات می‌پردازیم:

محقق دوانی (م ۹۰۸ هـ)

«آنچه از بیانات اهل شرع درباره مسأله معاد به دست می‌آید، همانا جسمانی بودن معاد است. پس عقیده بر چنین معادی، واجب و منکـرش کافر است و به اتفاق همه خداپرستان، معاد از ضروریات اسـت و آیـات قرآن بر جسمانی بودن آن صریحاً دلالت دارند، به‌طـوری کـه تأویـل و شبهه برای احدی باقی نمی‌ماند: مثلاً در آیـه ۷۸ از سـوره یـس چنـین آمده: «و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه، قال من یحیی العظام و هی رمیم»، علمای تفسیر می‌فرمایند، این آیه موقعی نـازل شـد کـه ابـی بـن خلـف استخوان پوسیده‌ای را با دست‌های خود نرم کرد و گفت: ای محمـد! تـو می‌گویی این استخوان‌ها که پوسیده‌اند، زنده خواهد شد؟ فرمود: آری تو هم زنده و مبعوث می‌شوی و بعد از قیامت وارد جهنم خواهی شد.»[1]

ملااسماعیل خواجویی (م ۱۱۷۳هـ)

«ای برادر عزیز ــ که خداوند تو را تأییـد نمایـد ــ بـدان کـه قـدر ضروری از دین و آنچه که واجب است مسلمانان بدان ملتزم باشند، ایمان

---

۱ - همان/ ۴۸

به معاد بدنی، بدان صورتی است که صاحب شریعت ـ که بر آورنده آن و خاندان او درود باد ـ آن را آورده است، آن هم ایمانی مجمل بدون نیاز به بحث و فحص از حقیقت و کیفیت آن؛ پس آن کس که چنین ایمانی حاصل کند، حقیقتاً [به معاد] مؤمن است و هیچ‌نیازی به تفتیش ندارد، چه آن‌که ممکن است دچار شبهه‌ای شود که از پاسخ آن درماند و در نتیجه حیران و سرگردان شود و بلکه در زمره ملحدان و منکران قرار گیرد، در عین حال که مسأله [معاد جسمانی] امری واضح و روشن است.»[۱]

و همچنین:

«اما این سخن که چون معاد روحانی را غالب مردم نمی‌فهمیده‌اند، پس به عنوان معاد جسمانی از باب تمثیل و تشبیه معقول به محسوس، مطرح شده است، تکذیب پیامبران الهی است زیرا در آن صورت، آنچه از آن خبر داده‌اند [معاد جسمانی]، مطابق با واقع نیست.»[۲]

شیخ محمد تقی آملی (م ۱۳۹۱هـ)

آیت‌الله شیخ محمدتقی آملی، از اساتید مسلّم فلسفه در کتاب دررالفوائد پس از نفی معاد مثالی مطرح شده در اسفار، به این دلیل که همان معاد روحانی است، می‌نویسد:

«قسم به جانم که این معاد، مخالف است با آنچه شرع مقدس فرموده است و من خداوند را و فرشتگان را و پیامبران و رسولان خدا را

---

۱ - آشتیانی، سیدجلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران۴/ ۳۰۲، مقاله ثمرة الفواد فی نبذ من مسائل المعاد، تألیف ملا اسماعیل خواجویی

۲ - همان/ ۳۰۵

گواه می‌گیرم در این ساعت، که ساعت سوم از روز یکشنبه چهاردهم ماه معظم شعبان سال ۱۳۶۸هــق است، که درباره معاد جسمانی، معتقدم بـه آنچه قرآن کریم فرموده است و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام به آن اعتقاد داشته‌انـد و امـت اسـلام بـر آن (و قبول آن) اجمـاع کـرده‌انـد؛ و مـن ذره‌ای از قـدرت خداونـد را منکـر نمی‌شوم.»[1]

میرزا احمد آشتیانی (م ۱۳۵۴ ش)

وی نیز که از مدرسان به نام فلسفه بوده است، درباره معاد مورد نظر ملاصدرا در اسفار می‌نویسد:

«این صوری [ابدان مثالی] که اصولی [اصول یازده‌گانه صـدرایی] بـرای اثبات آن تأسیس کردید و قواعد آن را محکم ساختید و بنیان آن را اسـتوار داشتید و افکار خود را در تبیین آن خسته کردید، به هیچ روی با بدنی که در رستاخیز بزرگ محشور می‌گردد منطبق نیسـت؛ اگرچـه در ظـاهر کـار بـا قالب‌های مثالی عالم برزخ ممکن است انطباق داشته باشد. بنـابراین »انکـار معاد جسمانی» و بازگشت روح‌ها به بدن‌ها ــ که عقل سلیم نیز با آن مساعد است ــ مخالف نصّ قرآن، بلکه مخالف همه ادیان اسـت و انکـار یـک امـر ضروری در اسلام می‌باشد. خدای متعال خود ما را از لغزش‌هـای وهمـی و آراء بزک کرده به‌وسیله شیطان، محفوظ نگاه دارد.»[2]

۱- دررالفوائد۲/ ۴۶۰

۲- معاد جسمانی در حکمت متعالیه/ ۲۱۹، به نقل از لوامع الحقائق فی‌اصـول العقائـد/ ۴۴

آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی (م ۱۳۹۵ هـ)

وی که فقیه و از اساتید صاحب نام فلسفه بوده است، با اشاره به چهار قول درباره معاد می‌نویسد:

«قول چهارم، مذهب صدرالحکماء [ملاصدرا] است که می‌فرماید: «نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید، چون قوه خیال در نفس، بعد از موت باقی است و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود و نفس با چنین بدنی ـ که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است ـ در معاد محشور خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است«. در حقیقت، در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به‌منزله سایه و پرتوی است از نفس، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد؛ یا نورانی است و یا ظلمانی؛ به تفصیلی که در کتب خود، با اصول حکمیه، تقریب و تقریر فرموده است. لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است، زیرا که ـ به‌طور قطع ـ مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است.»[1]

امام خمینی(م ۱۳۶۸ ش)

«علی ای حال، بدن نفس، در نشئه آخرت، بدنی معلول و مخلوق نفس نیست، بلکه بدنی است که نفس، خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن، مُساوق اعدام و یا ایجاد خودش می‌باشد؛ و البته ممکن نیست شیء

۱- همان/ ۲۲۰، به نقل از مجموعه رسائل و مقالات فلسفی/۸۳

به فعالیت خودش موجود شود، زیرا مستلزم دور صریح باطل است؛ و اگر عبارتی از عبارات آخوند [ملاصدرا] قده ـ موهم این معنی باشد که نفس با فعالیت، بدن خودش را «ایجاد» می‌کند، از خطاهای لفظی است و فرضاً اگر آخوند ـ قده ـ و یا دیگران، مصرّ بر این معنی باشند، درست نبوده و به‌شدّت مورد انکار ماست. ما نسبت به مدّعیان چنین فعالیتی [از سوی نفس] منکر هستیم.»[۱]

علامه طباطبایی (م ۱۳۶۲ ش)

آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی که در درس اسفار مرحوم علامه طباطبایی شرکت می‌کرده است، درباره نظر علامه در مورد معاد اسفار می‌گوید:

«ایشان [علامه طباطبایی] هیچ وقت معاد را تدریس نمی‌کرد. به خاطر دارم، هنگامی که خدمتشان منظومه می‌خواندیم، وقتی به مبحث معاد رسیدیم، درس را تعطیل کردند. علت را هم هیچ وقت بیان نکردند. فقط تنها چیزی که ما توانستیم کشف کنیم این بود که مرحوم علامه طباطبایی، معاد مرحوم صدرالمتألهین را قبول نداشت، چون با ظواهر آیات تطبیق نمی‌کرد. البته صدرالمتألهین خیلی تلاش کرد که بگوید معادی را که آورده عین قرآن است و از قرآن استخراج شده و آیات را بر آن تطبیق داد. با این حال، معاد مرحوم آخوند (ملا صدرا) با اکثر آیات قرآنی تطبیق نمی‌کند. معادی را که مرحوم صدرالمتألهین گفته، در واقع نوعی معاد برزخی است [نه معاد حشری]؛ جسم، جسم برزخی [یعنی تمثلی و تخیلی بدون جرم] است. میوه، میوه برزخی است و

---

۱ - معاد جسمانی در حکمت متعالیه، به نقل از تبیان، دفتر سی ام، ۲۲۹/۸۸

خلاصه یک سلسله صور غیبیه هستند که ماده ندارند و فقط صورت دارند. مرحوم علامه طباطبایی این معاد را قبول نداشت.»[۱]

شهید آیت‌الله مطهری (م ۱۳۵۸ ش)

«امثال ملاصدرا گفته‌اند، معاد جسمانی است، اما همه معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته‌اند، این خصائص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد. این فاصله‌ای که قدما از قبیل بوعلی، میان روح و جسم قائل بوده‌اند و فقط عقل را روحی می‌دانستند و غیرعقل را روحی نمی‌دانستند، این فاصله وجود ندارد. اما البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است؛ یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم [تطبیق کنیم]، با این‌که خیلی حرف خوبی است، و آن را با دلایل علمی هم می‌شود تأیید کرد، ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد؛ چون معاد قرآن روی تنها انسان نیست، روی همه عالم است. قرآن اساساً [در امر معاد و بازگشت]، راجع به عالم ماده بحث می‌کند، نه تنها انسان.»[۲]

۱- معاد جسمانی در حکمت متعالیه/ ۲۲۴، به نقل از کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۸، آبان ۱۳۶۸

۲- مجموعه آثار/۴/ ۷۹۲

معاد از منظر قرآن و عترت

آموزه‌های قرآن و عترت با صراحت و گویایی تمام که کمترین شبهه و تردیدی باقی نمی‌گذارد، تصویری جسمانی از معاد ارائه می‌کنند و راه را بر هرگونه نظریه‌پردازی و گمانه‌زنی در باب معاد روحانی سد می‌کنند. به جهت پرهیز از اطناب، به نقل تنها چند آیه و روایت می‌پردازیم و جویندگان را به منابع دیگر ارجاع می‌دهیم:

آیات:

۱. **و هو الذی یرسل الریاح بشراً بین یدی رحمته حتی اذا اقلت سحاباً ثقالاسقناه لبلد میت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من کل الثمرات کذلک نخرج الموتی لعلکم تذکرون**[۱]

ـ و او کسی است که بادها را پیشاپیش رحمتش [باران] مژده بخش می‌فرستد؛ تا آن‌گاه که ابرهای گرانبار را [همراه] بردارد، آن را به سوی سرزمینی پژمرده برانیم و از آن، آب [باران] فرو فرستیم و به آن هر میوه‌ای بر آوریم، مردگان را [نیز] بدینسان برانگیزانیم، باشد که پند

---

۱ - اعراف/ ۵۷، و همچنین روم/ ۱۹، فاطر/ ۹، فصلت/ ۳۹ ، ق/ ۱۱، زخرف/ ۱۱

بگیرید.

۲. و ضرب **لنا مثلا** و نسی **خلقه، قال من یحیی العظام** و هی رمیم، **قل یُحییها الذی أنشأها اول مرة**[۱]

ـ و برای ما مثل می‌زند و آفرینش خود را فراموش می‌کند، گوید چه کسی این استخوان‌ها را ـ در حالی که پوسیده‌اند ـ از نو زنده می‌گرداند؟ بگو همان کسی که نخستین‌بار آن را پدید آورده است، زنده‌اش می‌گرداند و او به هر آفرینشی دانا [و توانا] است.

۳. یَحْسَبُ الانسانُ أَلَّنْ نَجمَعَ عظامَه، بَلی قادرِین عَلی اَنْ نُسوّی بَنانَه[۲]

ـ آیا انسان چنین می‌پندارد که هرگز استخوان‌های [پوسیده و پراکنده] او را گرد نمی‌آوریم. حق این است که توانائیم بر این‌که سرانگشت‌های او را فراهم آوریم.

۴. و **قالوا أاذا کنا عظاماً** و رفاتاً **أئنالمبعوثون خلقاً جدیداً، قل کونوا حجارة أو حدیداً، او خلقاً ممایکبر فی صدورکم فسیقولون من یعیدنا، قل الذی فطرکم اول مرّة**[۳]

ـ و گفتند، آیا چون استخوان‌های [پوسیده و] خرد و خاک شدیم، در هیأت آفرینشی تازه برانگیخته خواهیم شد؟ بگو سنگ یا آهن باشید، یا آفریده‌ای که در دل‌های شما بزرگ می‌نماید؛ زودا که خواهند گفت، چه کسی ما را [پس از مرگ] باز می‌گرداند؟ بگو همان کسی که شما را

۱- یس/ ۷۶

۲- قیامت/ ۴-۳

۳- اسراء/۵۰ـ۴۹

نخست‌بار آفرید.

۵. أفلایعلم اذا بعثر ما فی القبور و حصل ما فی الصدور[۱]

ـ آیا [انسان] نمی‌داند که چون آنچه در گورهاست زیر و زبر شود و راز دل‌ها آشکار گردانیده شود.

۶. و نفخ فی الصور فاذا هم من الاجداث الی ربّهم یَنسلون[۲]

ـ و در صور دمیده شود، آن‌گاه ایشان از گورها [برخیزند] و به سوی پروردگارشان بشتابند.

۷. کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها[۳]

ـ هرگاه پوست‌هایشان [جهنمی‌ها] پخته [و فرسوده] شود، برایشان به جای آن‌ها پوست‌های دیگر آوریم.

۸. و قالوا لجلودهم لم شهدتم علینا قالوا انطقنا الله الذی أنطق کل شیء[۴]

– [جهنمیان] به پوست‌هایشان گویند، چرا بر ما گواهی دادید؟ گویند، ما را خداوند که هرچیز را به سخن در آورد، به سخن در آورده است.

۹. و قالوا أاذا ضللنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربّهم کافرون، قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم

۱- عادیات/ ۱۰-۹

۲- یس/ ۵۱

۳- نساء/ ۵۶

۴- فصلت/ ۲۱

ترجعون[۱]

ـ و گویند، آیا چون در [خاک] زمین ناپدید شدیم، آیا آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ بلکه ایشان دیدار پروردگارشان را منکرند؛ بگو فرشته مرگ که بر شما گماشته شده است، روح شما را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان باز گردانده می‌شوید.

۱۰. و کانوا یقولون أاذا متنا و کنا تراباً و عظاماً ائنا لمبعوثون، او ابائنا الاولون، قل انّ الاولین والاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم[۲]

ـ و می‌گفتند، آیا چون مردیم و خاک و استخوان‌ها [ی پوسیده] شدیم، آیا ما از نو برانگیخته می‌شویم و همچنین نیاکان ما؟ بگو که پیشینیان و واپسینان، برای موعد روزی معین گردآیند.

روایات:

الامام الصادق علیه السلام:

۱. عن هشام بن حکم انه قال الزندیق للصادق علیه السلام: انی للروح بالبعث والبدن قدبلی و الاعضاء قدتفرقت، فعضو فی بلدة تاکلها سباعها، و عضو باخری تمزقه هوامها و عضو قدصار تراباً بنی به مع الطین حائط؟! قال علیه السلام: ان الذی انشأ من غیر شیء و صوره

۱- سجده/ ۱۱ـ۱۰

۲- واقعه/۵۰ـ۴۹، همچنین ر.ک.به: بقره، ۲۵۹ و ۲۶۰، زمر/۴۰، اسراء/۷۰، مطففین/۶، عبس/۳۵ـ۳۴، حج/۷، ابراهیم/۵۱ـ۴۸، معارج/۴۴ـ۴۲، حاقه/۳۷ـ۱۸، روم/۲۷ و ۵۰، اعراف/ ۵۷

علی غیر مثال کان سبق الیه قادر ان یعیده کما بدأه[۱]

ـ به نقل هشام بن حکم، زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید: روح [به همراه بدن] چگونه مبعوث می‌شود، در حالی که بدن از میان رفته و اعضا و اجزای آن پراکنده گشته است؛ عضوی در جایی است که طعمه درندگان شده و عضوی دیگر در نقطه‌ای دیگر خوراک شیران گشته و عضوی نیز تبدیل به خاک و گل شده و دیواری با آن بنا شده است؟ امام علیه السلام فرمود: خداوندی که او را بدون ماده‌ای به وجود آورد و بی‌نمونه‌ای از پیش به او شکل داد، تواناست که او را دوباره زنده کرده و بازگرداند.

۲. اتی جبرئیل رسول الله صلی الله علیه و آله فاخذه فاخرجه الی البقیع فانتهی به الی قبر فصوّت صاحبه، فقال: قم باذن الله، فخرج منه رجل ابیض الرأس واللحیة یمسح التراب عن وجهه و هو یقول: الحمدلله و الله اکبر، فقال جبرئیل: عد باذن الله، ثم انتهی به الی قبر آخر فقال: قم باذن الله فخرج منه رجل مسود الوجه و هو یقول: یا حسرتاه یا ثبوراه، ثم قال له جبرئیل: عد الی ماکنت باذن الله. فقال: یا محمد هکذا یحشرون یوم القیامة[۲]

ـ روزی جبرییل نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و او را به قبرستان بقیع برد و سراغ قبری رفت و خطاب به صاحب قبر گفت: به اذن خداوند برخیز؛ در این هنگام مردی با مو و ریش سفید در حالی که خاک از صورت بر می‌گرفت، بیرون آمد و بر زبان ذکر الحمدالله و الله اکبر داشت، پس جبرییل گفت: به اذن خداوند برگرد. سپس نزد قبری

---

۱ - بحارالانوار ۷/ ۳۷

۲ - همان ۷/ ۳۹

دیگر رفتند، جبرییل بانگ زد: به اذن خداوند برخیز، این بار مردی سیاه صورت در حالی که از سر حسرت و بلازدگی ناله می‌کرد، از قبر بیرون آمد، پس جبرئیل گفت: به اذن خداوند به جایگاه خویش برگرد، آن‌گاه رو به حضرت محمد صلی الله علیه و آله نمود و گفت: مردگان در روز قیامت این‌گونه محشور می‌شوند.

۳. فی قوله تعالی: «و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی»، رأی جیفه علی ساحل البحر نصفها فی الماء و نصفها فی البر تجیء سباع البحر فتا کل ما فی الماء ثم ترجع فیشد بعضها علی بعض فیأکل بعضها بعضا و تجیء سباع البر فتأکل منها فیشد بعضها علی بعض فیأکل بعضها بعضاً، فعند ذلک تعجب ابراهیم علیه السلام مما رأی و قال »رب أرنی کیف تحیی الموتی»، قال: کیف تخرج ما تناسل التی أکل بعضها بعضا؟! قال او لم تؤمن؟ قال »بلی و لکن لیطمئنّ قلبی» یعنی حتی أری هذا کما رأیت الاشیاء کلها، قال: «فخذ اربعة من الطیر...»[1]

ـ امام صادق علیه السلام در توضیح این آیه که »ابراهیم گفت، خدایا به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی»، فرمود: ابراهیم جسد گندیده‌ای را در ساحل دریا مشاهده کرد که نیمی از آن در آب و نیمی دیگر در خشکی بود. نیمه‌ای که در دریا بود، خوراک جانوران دریایی می‌شد و آن‌ها پس از بازگشت به دریا به همدیگر حمله کرده و بعضی از آن‌ها خوراک بعضی دیگر می‌گشت. آن نیمه که نیز در خشکی بود، خوراک درندگان می‌شد و آن‌گاه بعضی از آنان در جنگ و حمله به یکدیگر خوراک بعضی دیگر می‌شدند؛ ابراهیم علیه السلام از این ماجرا

۱- کافی ۸/ ۳۰۵

شگفت‌زده شد و خطاب به خداوند گفت: «خدایا به من نشان ده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی»؛ و [همچنین] گفت: خدایا چگونه انسان‌ها و موجودات را درحالی که بعضی از آن‌ها خوراک بعض دیگر شده‌اند، دوباره زنده می‌کنی؟ خداوند فرمود: آیا باور نداری! ابراهیم علیه السلام گفت، باور دارم اما می‌خواهم دلم آرام گیرد. مقصود ابراهیم این بود که می‌خواهد مانند اشیای دیگر این مسأله را نیز به رأی العین مشاهده کند. در اینجا بود که خداوند به ابراهیم گفت: چهار پرنده را بر گیر [و بکش] و پاره پاره کن [و همه را درهم بیامیز]، سپس بر سر هر کوهی پاره‌ای از آن‌ها را بگذار، آن‌گاه آنان را به خود بخوان تا شتابان به سوی تو آیند.[1]

۴. اذا اراد الله ان یبعث الخلق امطر السماء علی الارض اربعین صباحاً، فاجتعت الأوصال و نبتت اللحوم...[2]

ـ خداوند آن‌گاه که اراده زنده کردن مردگان را نماید، به مدت چهل روز بارانی از آسمان بر زمین فرو ریزد که به دنبال آن اعضا و استخوان‌های [فروپاشیده] بدن‌ها گرد آیند و بر آن‌ها گوشت روید و...

۵. سئل عن المیّت یبلی جسده؟ قال: نعم لایبقی لحم و لاعظم الاطینته التی خلق منها فانها لاتبلی، تبقی فی القبر مستدیرة حتی یخلق منها کما خلق اول مرة[3]

۱- بقره/ ۲۶۰

۲- تفسیر قمی۲/ ۲۵۳

۳- بحارالانوار۷/ ۴۳

از امام صادق علیه السلام پرسیده شد آیا جسد میت می‌پوسد؟ فرمود: آری، به گونه‌ای که گوشت و استخوانی از او باقی نماند جز طینتی که از آن آفریده شده است. این طینت نمی‌پوسد و در قبر همچنان باقی می‌ماند تا این‌که بدن مثل نخستین‌بار از آن آفریده می‌شود.

فلسفه و نفی معراج جسمانی

فلسفه با توجه به مبادی و مبانی خود، در فهم معراج جسمانی رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز که مورد تصریح قرآن کریم و روایات فراوانی (در منابع شیعه و سنی) است، دچار معضل بوده و لذا معراج را امری معقول (و نه محسوس) و روحانی دانسته و گزارش رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از این سفر اعجازآمیز که با طی آسمانهای هفت‌گانه و مشاهده اموری عجیب و شگفت‌انگیز همراه بوده است، نمادین و رمزی می‌داند. ابوعلی سینا در رساله معراجیه خود، حرکت جسم را رو به بالا و نیز انتقال سریع و لحظه‌ای آن را از نقطه‌ای به نقطه دیگر، امری محال دانسته و از همین رو معراج را نه امری حسی و جسمانی که سیری عقلانی و روحانی دانسته است:

«جسم جوهری کثیف است، قصد بالا ندارد. اگر سفر کند به بالا، جز عرضی و قهری نبود و اگر خواهد به تعجیل مسافتی که به تأنی رفته باشد، قطع کند، نتواند که کند... معراج دو گونه بود: یا جسمی به قوت حرکتی به بالا بر شود، یا روحی به قوت فکری به معقول بر شود، و چون احوال معراج پیغامبر ما صلی الله علیه و آله نه اندر عالم محسوس بوده است، معلوم شد که نه به جسم رفت، زیرا که جسم به یکی لحظه مسافت دور قطع نتواند کرد. پس معراج جسمانی نبود، زیرا که مقصود،

حسی نبود، بلکه معراج روحانی بود، زیرا که مقصود عقلی بود.»[۱]

ابن سینا در ادامه با تأکید بر این امر که آنچه پیامبر صلی الله علیه و آلـه از مشاهدات معراج خود، شامل حضور و همراهی جبرییل و سوار شدن بـر براق و دیدن فرشتگان گونـاگون و انبیـاء پیشـین در آسـمانهای هفتگانـه و مشاهده بهشتیان و جهنمیان و... تشریح و توصیف نموده است، یکسره »رمـز معقول بوده است که او به زفان [زبان] حس بیرون داده است بـه طریقـی کـه اصحاب ظاهر پذیرند اندر حد خود، و اصحاب تحقیق مطلـع گردنـد بـر آن حقایق، و الا اهل عقل دانند که آنجا کـه فکـر رسـد، جسـم نرسـد و آنچـه بصیرت اندر یاوَد، حس باصره اندر نیاوَد»، مجدداً بر روحانی و معقول بـودن معراج تأکید کرده و به شرحی نمادین و سمبلیک از حـدیث مفصـل معـراج پرداخته است. فی‌المثل در توضیح این فراز روایت که حضرت صلی الله علیه و آله فرود و حضور جبرییل را برای آغاز معراج مطرح می‌کند و مـی‌گویـد «ناگاه جبرییل فرود آمد اندر صورت خویش با چندان بهاء و فرّ و عظمـت، که خانه روشن شد»، می‌گوید: «یعنی که قوت روح قدسی به صورت امر بـه من پیوست و چندان اثر ظاهر کرد که جمله قوت‌های روح ناطقه بدو تازه و روشن گشت.»[۲]

و در توضیح این فراز در وصف براق: «از خری بزرگ‌تـر بـود و از اسبی کوچکتر»، می‌گوید «یعنی از عقل انسانی بزرگ‌تـر و از عقـل اول کهتر»، و نیز در تبیین این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که »چون اندر راه روان شدم و از کوه‌های مکّه اندر گذشتم، رونده‌ای [شیطان] بر اثر من

۱- معراج‌نامه ابوعلی سینا، با تحقیق نجیب مایل هروی / ۹۸-۹۷

۲- همان/ ۱۰۱

می‌آمد و آواز می‌داد که بایست. جبرییل گفت، حدیث مکن و اندر گـذر، گذشتم»، می‌گوید: «بدین، قوت وهم را خواهد، یعنـی چـون از مطالعـه اعضاء و اطراف ظاهر فارغ شدم و تأمّل حواس نکردم و انـدر گذشـتم، قوت وهم بر اثر او آوازی داد که مرو، زیرا که قوت وهمی متصرف است و غلبه‌ای دارد عظیم و...»[۱]

همچنـین در تشـریح ایـن بخـش از حـدیث معـراج کـه »آنجـای [بیت‌المقدس] و به مسجد [الاقصی] در شدم، مؤذنی بانگ نمـاز کـرد و مـن اندر پیش شدم و جماعت ملائکه و انبیاء را دیدم بر راست و چپ ایستاده و یکی یکی بر من سلام می‌کردند و عهد تازه می‌کردنـد»، چنـین مـی‌نویسـد: «بدین آن می‌خواهد که چون از مطالعه و تأمل حیوانی و طبیعی فارغ شـدم، اندر مسجد شدم، یعنی به دماغ رسیدم. به مؤذن قوت ذاکره را خواهـد و بـه امامی خود تفکر خواهـد و بـه انبیـاء و ملائکـه، قوتهـای ارواح دمـاغی را خواهد، چون تمییز و حفظ و ذکر و فکر و آنچه بدین مانـد، و سـلام کـردن ایشان بر وی احاطت او بود به جمله قوتهای عقلی و...»[۲]

فلسفه براساس مبانی خود، علاوه بر آن‌که حرکت جسـم را از نقطـه‌ای به نقطه‌ای دور دست در لحظه‌ای اندک ناممکن می‌داند و حتـی سـیر جسـم رسول گرامی صلی الله علیه و آله را از مکه به بیت‌المقدس در لحظه‌ای محال می‌شمرد (و طبعاً قدرت خداوند هم به محال تعلق نمی‌گیرد)، سـیر جسـم را در آسمانها و برگذشتن از آسمانی به آسمان دیگر نیز ناشدنی می‌دانـد، چـرا که این سیر، موجب خرق و التیام افلاک و آسمانها است و این امـر براسـاس

۱- همان/ ۱۰۴

۲- همان / ۱۰۷

طبیعیات فلسفه یونانی امری محال است.

فلسفه و فیلسوفانی چون ابن‌سینا در این موضوع نیز مانند بسیاری از موضوعات دیگر، بی‌اعتنا به آنچه قرآن و رسول گرامی صلی الله علیه و آله و اهل‌بیت علیهم السلام فرموده‌اند، راه خویش را رفته‌اند و از متشرعان و متدینان فاصله گرفته‌اند.

بسیاری از فقها و دانشمندان ـ اعم از شیعه و سنی ـ به تخطئه این موضع فلسفه در قبال معراج پرداخته‌اند و بعضاً به تکفیر منکران معراج جسمانی نیز فتوا داده‌اند.

شیخ طوسی در رساله‌ای با عنوان «العقائد الجعفریه» درباره اعتقاد شیعه درباره معراج حضرت رسول صلی الله علیه و آله می‌نویسد:

«معراج حضرت رسول صلی الله علیه و آله با جسم عنصری و در عالم بیداری، امری حق است و احادیث متواتر با صراحت و گویایی تمام بر آن دلالت دارند، لذا منکر آن خارج از اسلام است. حضرت رسول صلی الله علیه و آله از ابواب آسمانها گذشت بدون آن‌که نیازی به خرق و التیام باشد. به شبهه خرق و التیام [که از سوی معتزله و فلاسفه مطرح شده است] در جای خود پاسخ گفته شده است.»[1]

علامه مجلسی درباره معراج جسمانی می‌نویسد:

«عروج رسول الله صلی الله علیه و آله از مکه به بیت‌المقدس و سپس به آسمانی در یک شب با بدن شریفش، از اموری است که آیات و اخبار متواتر از طرف شیعه و سنی، گویای آن است. انکار چنین اموری و یا تأویل آن به معراج روحانی و یا این‌که معراج در عالم رؤیا بوده

۱- شیخ طوسی، العقائد الجعفریه، ضمیمه کتاب «جواهر الفقه» قاضی ابن براج/ ۲۴۸

است، ناشی از یکی از این سه امر می‌تواند باشد: ۱. کمی اطلاعی از آثار ائمه طاهرین علیه السلام ۲. کمی تدین و ضعف یقین ۳. فریب نیرنگ‌های اهل فلسفه را خوردن. به گمان من حجم اخبار وارد درباره این موضوع، با کمتر موضوعی از اصول مذهب قابل مقایسه است؛ بنابراین معلوم نیست چرا عده‌ای، دیگر موضوعات را به خاطر ورود روایات درباره آن‌ها، می‌پذیرند اما در موضوعی بدین مهمی توقف می‌کنند. سزاوار آن است که به آنان گفته شود: آیا به بعضی از کتاب ایمان می‌آورید و به بعض دیگر کفر می‌ورزید. و اما بر صاحبان فهم پوشیده نیست که طرح این اشکال از سوی بعضی که فلک و آسمان، خرق و التیام نمی‌پذیرد، چیزی جز وهم و گمان نیست... اگر قرار باشد چنین شکوک و اوهامی مانع از پذیرش اموری باشد که با احادیث متواتر ثابت شده است، باید روا باشد که در همه اموری که جزء ضروریات دین است، توقف نمود و از اعتقاد به آن سر باز زد.»[1]

ابن سینا و دیگر فلاسفه، در حالی از امتناع حرکت سریع جسم و نیز محال بودن خرق و التیام فلک، حتی برای خداوند، سخن می‌گویند که قرآن به صراحت از شق‌القمر به عنوان معجزه رسول اعظم صلی الله علیه و آله سخن می‌گوید.[2]

و نیز ماجرای آوردن تخت بلقیس را از نقطه‌ای دوردست به سرزمین سلیمان علیه السلام توسط کسی که دانشی از کتاب نزد او بود،

۱- بحارالانوار، ۱۸/ ۲۹۰-۲۸۹

۲- قمر/ ۳-۲

در کمتر از یک چشم برهم زدن مطرح می‌نماید.[۱]

روح مجرد است یا مادی؟

یکی از علل گرایش فلاسفه به معاد روحانی، دیدگاه آنان درباره ماهیت روح و نفس آدمی است.[۲] عموم فلاسفه قائل به تجرد نفس و روح آدمی هستند و آن را از هرگونه خواص مادی عاری می‌دانند. این دیدگاه زمینه‌ساز آن است که در مسأله معاد نیز به معاد روحانی و غیرمادی گرایش پیدا کنند. ملاصدرا نیز از جمله کسانی است که قائل به تجرد نفس است، با این توضیح که او نفس انسانی را در آغاز تکوّن، جسمانی می‌داند اما در صیرورتش از قوه به فعل و در مسیر حرکت جوهری‌اش مجرد می‌شود.[۳] به تعبیر ملاصدرا، روح و نفس آدمی جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء است:

«روح در آغاز پیدایش، یک جوهر جسمانی است و سپس به تدریج قدرت و کمال بیشتر می‌یابد و خلقت آن تغییر پیدا می‌کند تا آن‌که استقلال یافته، از این جهان جدا شده، به جهان دیگر منتقل می‌گردد و به سوی پروردگار رهسپار می‌شود. پس روح در حدوث، جسمانی و در بقا

۱- نحل/ ۴۱

۲- البته این‌گونه نیست که هر کس نفس را مجرد بداند، منکر معاد جسمانی باشد.

۳- اسفار۵/ ۲۸۹، البته برخی فلاسفه این نظر را رد کرده و روح را قدیم و بالکل مجرد می‌دانند.

روحانی است.»[۱]

ملاصدرا در جای دیگر می‌گوید:

«روح انسانی جوهر روحانی [مجرد] مستقلی است که در تداوم وجود خود از بدن مستغنی می‌باشد.»[۲]

و باز در جای دیگر:

«نظریه فلاسفه این است که روح انسان در ابدان تاریک و مادی محبوس است. فلاسفه می‌گویند: این جسد [برای روح] به منزله تخم مرغ برای جوجه و به منزله رحم مادر برای فرزند است، زیرا دنیا به منزله رحم است و ارواح به منزله نطفه است که از صلب قضای الهی به رحم وارد می‌شود تا به مرتبه کمال برسد. پس روح به حکم غریزه خود، مادامی که خلقت او به مرحله کمال نرسیده و صورت او تکمیل نشده است، به بدن عاشق و علاقه‌مند می‌باشد اما وقتی که خلقت آن کامل و به مرحله نهایی رسید، علاقه او نسبت به بدن کمتر شده و سرانجام به کلی قطع می‌شود و همچنان که تخم‌مرغ برای جوجه شکسته می‌شود و دریچه رحم برای تولد نوزاد باز می‌شود، ارواح هم پس از رسیدن به تکامل، از قید بدن رها شده و از آن جدا می‌گردند [و دیگر نیازی به بدن ندارند].»[۳]

مجرد بودن یک موجود بدان معناست که از هرگونه ویژگی مادی چون

۱- ملاصدرا، عرشیه/ ۱۳۱ به نقل از معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل، ربانی میانجی، حسین/۱۸۳

۲- المبدأ و المعاد/ ۲۱۳ به نقل معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل/۱۸۳

۳- همان/ ۲۳۱، همچنین درباره تجرد و نفس از نظر فلاسفه و ملاصدرا ر.ک به: اسفار ۸ و ۵/ ۲۸۹

زمان و مکان و مقدار و اجزاء و تغییر و تحول و تأثر و... برکنار است.

فلاسفه علاوه بر روح، فرشتگان را نیز مجرد دانسته و عالمی مجرد نیـز با عنوان عالم عقول تصویر و ترسیم کرده که به زعم آنان، این عالم واسطه‌ای بین خداوند و جهان مادی است.[۱] اما از منظر قرآن و عتـرت، وجـود مجـرد منحصر به خداوند بوده و ماسوای او از دایره تجرد خارج می‌باشد:

الامام الجواد علیه السلام: انّ ماسوی الواحـد متجـزّی، و الله واحـد أحد لامتجزی، ولا متوهم بالقلّة و الکثرة[۲]

ـ جز خدای یگانه و واحد، همه‌چیز دارای جزء است و تنها خداوند یکتا و یگانه است که نه جزء دارد و نه قابل توهم به کمی و زیادی است.

وقتی قرآن درباره فرشتگان سخن می‌گوید، نه تنها نشانه‌ای از تجرد در آن‌ها سراغ نمی‌دهد بلکه برعکس به اوصافی از عدم تجرد و نحـوی از وجود مادی و تجسم در آن‌ها اشاره می‌کند[۳]:

۱. الحمدلله فاطر السموات والارض جاعـل الملائکـة رسـلاً اولـی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع[۴]

ـ سپاس خداوند را، پدید آورنده آسمان و زمـین، کـه فرشـتگان را پیام‌رسان گردانده است، [فرشتگانی] که دارای بال‌های دوگانه و سه گانه

۱- نهایة الحکمة/۳۱۵

۲- کافی ۱/ ۱۱۶، بحار الانوار ۴/ ۱۵۳

۳- ر.ک به همین کتاب، بخش (هفتم فلسفه و تأویل)، ذیل عنوان «امام خمینی در برابـر تأویل بی‌دلیل قرآن و حدیث» در مورد انتقاد امام خمینی (قدس‌سره) از ملاصـدرا در مورد مجرد دانستن فرشتگان

۴- فاطر / ۲

و چهارگانه‌اند.

۲. وتری الملائکة حافین من حول العرش، یسبحون بحمد ربهم[۱]

ـ و فرشتگان را بینی که عرش را در میان گرفته‌اند، سپاس‌گزارانه پروردگارشان را تسبیح می‌گویند.

۳. و نبئهم عن ضیف ابراهیم اذ دخلوا علیه فقالوا سلاماً، قال انا منکم وجلون، قالوا لاتوجل انا نبشرک بغلام حلیم[۲]

ـ و به آنان از مهمانان ابراهیم [فرشتگانی که به مهمانی حضرت ابراهیم آمدند] خبرده، هنگامی که [فرشتگان] بر او وارد شدند و سلام گفتند، گفت ما از شما هراسانیم. گفتند نترس؛ ما تو را به فرزندی دانا بشارت می‌دهیم.

از منظر آموزه‌های قرآن و عترت، روح آدمی نیز مجرد نبوده بلکه واجد ویژگی‌هایی از تجسم و مادیت است اگرچه با اجسام و مواد قابل رؤیت و حس و لمس نزد انسان‌ها تفاوت‌هایی دارند، چرا که اجسام و مواد دارای ویژگی‌ها و خواص متفاوت بوده و همگی از یک سنخ و جنس نمی‌باشند:

۱. الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری الی اجل مسمی ان فی ذلک آیات لقوم یتفکرون

ـ خداوند جان‌ها را به هنگام مرگ آن‌ها و نیز آن را که نمرده است، در خوابش می‌گیرد، سپس آن را که مرگش را رقم زده است، نگاه

۱- زمر/۷۴

۲- حجر/۵۰-۵۲، همچنین ر.ک به حجر ۵۷-۵۸، ۶۱-۶۲، ۷۰-۶۷

می‌دارد و دیگری را تا زمانی معین گسیل می‌دارد. بی‌گمان در این امر برای اندیشه‌وران مایه‌های عبرت است.

۲. از امام کاظم علیه السلام روایت شده است که فرمود: شخص وقتی به خواب می‌رود، روح حیوانی در بدن او باقی است اما روح عقلی از بدن او خارج می‌شود. عبدالغفار اسلمی از امام علیه السلام درباره آیه «الله یتوفی الانفس حین موتها...» می‌پرسد، مگر آیه بیانگر این امر نیست که ارواح همگی هنگام خواب توسط خداوند توفی و نگاه داشته می‌شوند، آن را که بخواهد، نگاه می‌دارد و آن را نخواهد، باز می‌گرداند؟ امام علیه السلام فرمود: آن‌که هنگام خواب نزد خداوند برده می‌شود، ارواح عقول است اما ارواح حیات در ابدان باقی مانده و جز با مرگ از بدن خارج نمی‌شوند... اصحاب کهف مثالی از این مسأله هستند که هنگام خوابشان روح حیات در بدن آن‌ها باقی بود و از همین رو به طرف راست و چپ گردانیده می‌شدند.[1]

۶. الامام الصادق علیه السلام: والروح جسم رقیق قد البس قالبا کثیفاً[2]

ـ روح جسمی رقیق و لطیف است که در قالبی ضخیم و غلیظ (بدن) قرار گرفته است.

۴. الامام الباقر علیه السلام: ان العباد اذا ناموا خرجت ارواحهم الی السماء فما رأت الروح فی السماء فهوالحق و مارأت فی الهواء فهو

---

۱ - بحارالانوار ۴۳/۵۸

۲ - همان ۱۰/ ۱۸۵

الاضغاث[1]

ـ وقتی که بندگان خدا به خواب می‌روند، ارواح آن‌ها به سوی آسمان صعود می‌کند؛ پس آنچه روح (از رویا و خواب) در آسمان ببیند، رؤیایی صادق است و آنچه در هوا می‌بیند، خواب آشفته و بدون تعبیر است.

۵ـ الامام علی علیه السلام: ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام، فاسکنها الهواء فمهما تعارف هناک ائتلف هیهنا و مهما تناکر هناک اختلف هیهنا[2]

ـ خداوند ارواح آدمیان را دو هزار سال قبل از اجساد آن‌ها آفرید و آن‌ها را در هوا جای داد؛ پس ارواحی که در آنجا به یکدیگر انس گرفتند، در اینجا نیز انس می‌گیرند و دوست می‌شوند و ارواحی که در آنجا از هم فاصله گرفتند، در اینجا نیز با هم دشمن می‌شوند.

۶. ان الله خلق الروح و جعل لها سلطاناً فسلطانها النفس فاذا نام العبد خرج الروح و بقی سلطانه فیمر به جیل من الملائکة و جیل من الجن، فمهما کان من الرؤیا الصادقة فمن الملائکة و مهما کان من الرؤیا الکاذبة فمن الجن[3]

ـ خداوند متعال روح را آفرید و برای او سلطان و اقتداری قرار داد که عبارت است از نفس.[4] پس هرگاه بنده به خواب می‌رود، روح از بدن

۱- همان ۶۱/ ۳۱

۲- همان ۶۱/ ۴۱

۳- همان

۴- شاید مقصود از نفس همان روح حیوانی باشد که در روایت امام کاظم علیه السلام

او خارج می‌شود و سلطنتش [بر بدن] باقی می‌ماند؛ در این هنگـام روح با فوجی از فرشتگان روبرو می‌شود و با فـوجی از جنیـان؛ پـس آنچـه رؤیای صادقه است، از جانب فرشتگان [به او القاء شده] است و رؤیـای کاذبه از جانب جنیان است.

از مجموع آیه و روایات فوق به وضوح فهمیده مـی‌شـود کـه روح امری مجرد و عاری از هرگونه ویژگی‌های مادی نبـوده، بلکـه جسـمی لطیف و دارای خواصی از ماده است و این برخلاف دیدگاه فلاسفه اسـت که روح را مجرد می‌پندارند.[1]

پی‌نوشت:

[۱]. امام خمینی(قدس‌سره) در کتاب چهل حدیث در رد دیدگاه ملاصدرا در مورد ماهیت بهشت و جهنم بیانی بـدین شـرح دارد: «صـدرالمتألهین، رضـوان‌الله علیه، را در این مقام بیانی است که مبنی بر آن است که نفس ادراک ملایم و منافر جنت و نار است و علوم از ملایمات نفس، و جهل از منـافرات آن اسـت، و ایـن مخالف با نظریه خود آن بزرگوار است در مسفورات حکمیـه خـود بـر رد شـیخ غزالی که او را مسلکی است که جنات و دوزخ را به لذات و آلام حاصله در نفس حمل کرده و وجود عینی آن‌ها را منکر شده است، چنانچه از او منقول است و این مذهب با آن‌که مخالف برهان حکماست، خلاف اخبـار انبیـاء و کتـب سـماویه و ضرورت جمیع ادیان است؛ و حضرت فیلسوف عظیم‌الشأن او را رد و خیـالش را ابطال فرموده، ولی شبیه آن معنی را خود آن بزرگوار در این مقام فرموده، گرچـه اصل مسلک غزالی را انکار دارد و در هر صورت، این کلام در نظر قاصر صـحیح

بدان اشاره شد.

۱ - ر.ک به: فراتر از عرفان، فصل «افسانه وجود مجردات»/ ۱۸۵، معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل/۱۷۴

نیاید.»[۱]

۱ - چهل حدیث/۴۱۴ ـ ۴۱۳

بخش هفتم:

فلسفه و تأویل

ظاهر و باطن

فلسفه از آغاز ورود به عالم اسلامی با دشواری‌های متعددی روبرو شد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها ـ همان‌گونه که در فصول پیشین دیـدیم ـ تعارض بسیاری از آموزه‌های فلسفی با نصوص قرآنی و احادیث نبـوی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام بـود. طبعـاً ایـن امـر واکنش‌های تندی را از سوی عالمان دینی بر می‌انگیخت که گاه تـا سـر حد تکفیر فیلسوفان پیش می‌رفت.

از رهگذر چاره‌اندیشی برای این معضل جدی بود که مبحث ظاهر و باطن و تأویل نصوص و متون دینی، جایگاهی ویژه نزد فیلسوفان یافت. آنان با طرح این بحث که آیات و روایات از دو جنبه ظـاهری و بـاطنی برخوردارند و بسیاری از مفاهیم و آموزه‌ها اگرچه در ظواهر نصـوص و متون دینی یافت نمی‌شود اما در بواطن آن‌ها وجود دارد و ما با قوه عقل می‌توانیم به آن بواطن دست یابیم، راه تحمیل دیدگاه‌هـا و آرای فلسـفی خود را بر متون دینی هموار کردند و بلکه با طرح مباحثی چون جمود بر ظواهر و تحقیر مخالفان خود بـا عنـوان ظاهرگرایـان و ظاهراندیشـان و قشری‌نگران، زمینه را برای انکار و رد مفـاد صـریح و روشـن بسـیار از آیات و روایات فراهم نمودند. در آثار کمتر فیلسـوفی اسـت کـه گلـه و

شکوه از ظاهرگرایان و تحقیر و حمله به کسانی که اصرار بر حفظ مفـاد صریح و روشن نصوص دینی دارند، یافت نشود؛ دکتر ۱دینـاني ، ۲دینانی درباره شکوه‌های ملاصدرا از ظاهرگرایان می‌نویسد:

«صدرالمتألهین در مقدمه شرح اصول کافی، بر سـبیل گلـه‌منـدی و شکایت از کسانی که تنها بر ظاهر اخبـار و احادیـث جمـود مـی‌کننـد، می‌گوید: «من در این زمان در میان جماعتی گرفتار شده‌ام کـه هرگونـه تأمل در متون و ژرف‌اندیشی را نوعی بدعت در دیـن مـی‌شناسـند. تـو گویی آن‌ها حنبلی‌های کتب حدیث هستند که حق بـا خلـق و قـدیم بـا حادث بر آن‌ها مشتبه شده و از مرحله جسم و امور جسمانی نیز بـالاتر نرفته‌اند. این اشخاص از علوم الهی و اسرار ربانی که به وسیله پیغمبـران بر خلق نازل شده است، اعراض کرده و از امور معنوی دوری گزیده‌انـد. این جماعت خفاشانی هستند که از نور حکمت و برهان گریـزان بـوده و دشمنی خود را با اشعه تابناک خرد هرگز پنهان نمی‌کنند.» صدرالمتألهین به خطری که از ناحیه اهـل قشـر و جمـود، متوجـه معنویـت و دیانـت می‌گردد به خوبی آگاه است و نگرانی خـود را نیـز در ایـن بـاب ابـراز می‌دارد. جمود بر ظواهر و توقف در مرحله حس و خیال، راه وصول بـه عالم عقل و شهود را مسدود می‌کند و مانع توجه اشخاص به باطن امـور می‌گردد. قرآن کریم کتابی است که از نعمت‌های بـاطنی خداونـد سـخن گفته و خدا را نیز هم ظاهر و هم باطن معرفی کرده است. همان‌طور کـه شکر بر نعمت‌های ظاهری واجب شمرده شده، شکر بر نعمت‌های باطنی نیز لازم شناخته شده است. برای این‌که شکر نعمت تحقق پذیرد، شناختن نعمت‌های حق ضروری خواهد بود. شناختن نعمت‌های خداوند نیز جـز از طریق وسایل و ابزار شناخت، صورت وقوع نمی‌یابـد و در اینجاسـت که شناخت باطنی از شناخت ظاهری متمایز گشته و تفاوت میـان آن‌هـا

آشکار خواهد شد.»[۱]

دکتر دینانی، خود نیز با طرح این بحث که ستیزه‌گران با فلسفه سه گروه: ۱ـ مؤمنان و معتقدان به ادیان ۲ـ عرفا و اهل سلوک ۳ـ تحصّلی مذهبان و تجربه‌گرایان هستند، گروه اول را کسانی می‌داند که جمود بر ظواهر دینی را حتی در مورد اصول اعتقادات، وجهه همت خویش ساخته و هرگونه تعمق و تدبر و یا اندیشه در معانی دینی را محکوم و مردود می‌دانند.[۲]

دینانی در مقام مقایسه بین مجلسی و ملاصدرا نیز متذکر می‌شود:

«در کتاب بحارالانوار، ظاهر معنی روایات مطرح شده و هرگونه تأویل و سخن گفتن از باطن معانی ممنوع شناخته می‌شود؛ در حالی که در کتاب شرح اصول کافی ملاصدرا، باب تأویل مفتوح بوده و معانی معقول بیش از ظواهر محسوس مورد توجه واقع می‌شود.»[۳]

دکتر دینانی در جایی دیگر می‌نویسد:

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳/۳۱۸، البته ملاصدرا در اینجا نیز مثل مواضع متعدد دیگر که حرف‌هایی متفاوت و بعضاً متناقض دارد، حرف دیگری نیز دارد و آن اینکه: «حق نزد اهل الله این است که آیات و احادیث بر معانی و مفاهیم اصلی [و ظاهری] شان بدون هرگونه تغییر و تأویل حمل شود... چه آن که اگر آیات و اخبار بر ظواهر و مفاهیم اولیه‌شان حمل نشود – آنگونه که اکثر فیلسوفان گمان می‌کنند – در این صورت فائده‌ای برای نزول و وردشان برای جمیع مردم نبوده، بلکه نزول آنها موجب سرگردانی و گمراهی مردم خواهد بود.» (ملاصدرا مفاتیح الغیب / ۹۳ به نقل از تبیین فلسفه وحی از فارابی تا ملاصدرا/ ۲۸۷)

۲- همان۱/ ۸

۳- همان ۳/ ۳۳۹

«جمود بر ظواهر با نقد و تحقیق سازگار نیست و کسی که از مذهب ظاهری پیروی می‌کند، نمی‌تواند خود را اهل تحقیق به‌شمار آورد. در مذهب ظاهری هرگونه اجتهاد به رأی ممنوع است و باب استنباط به طریق قیاس و استحسان و مصالح مرسله مسدود شده است. در این مذهب، هرگونه تفکر در نصوص دینی به منظور استخراج علت یا مناط احکام نیز ممنوع است. در نظر پیروان مذهب ظاهری، جمود بر نصوص و ظواهر دینی تعبدی است و به هیچ وجه نمی‌توان از ظواهر دست برداشت.»[۱]

حقیقت دوگانه

فلاسفه برای حل مشکل تعارض یافته‌هایشان با نصوص دینی، راه دیگری نیز مشابه مقوله ظاهر و باطن در پیش گرفته‌اند و آن مقوله «حقیقت ذوجنبتین» یا حقیقت دوگانه است و این بدان معناست که وحی و سخن ائمه معصومین علیهم السلام دارای دو جنبه است که جنبه‌ای از آن‌که همان ظاهر کلام است، ویژه عوام و جنبه‌ای دیگر که باطن کلام است، برای خواص و اهل فلسفه است:

«در نظر ابن‌سینا، آنچه برای خواص مردم حقیقت است، غیر از آن چیزی است که در نظر عامه مردم حقیقت شناخته می‌شود و این همان چیزی است که بعد از ابن‌سینا، ابن رشد آن را مطرح کرد و طرفداران مغرب زمینی او تحت عنوان حقیقت مضاعف یا حقیقت مزدوج درباره‌اش

---

۱ - همان ۱/ ۲۰۹

به بحث و بررسی پرداختند.»[۱]

ابن رشد مسأله حقیقت دوگانه را با عنوان »شریعت ظاهر و شریعت مؤول» بیان می‌کند:

«ابن رشد بر این عقیده است که حکمت با دین مطابقت دارد و در شریعت نیز به آموختن حکمت توصیه شده است، ولی شریعت بر دو قسم است: یکی شریعت ظاهر و دیگری شریعت مؤوّل. شریعت مؤول به علماء و اهل تأویل اختصاص دارد ولی شریعت ظاهر برای جمهور مردم لازم و ضروری است. برای جمهور مردم لازم است که شریعت را حمل بر ظاهر کرده و از هرگونه تأویل اجتناب نمایند. علما و اهل تأویل نیز مجاز نیستند که آنچه را از طریق تأویل دریافته‌اند، برای مردم آشکار سازند.»[۲]

از همین روست که محقق لاهیجی در اثر خود با عنوان »گوهر مراد» در موضوع معاد جسمانی می‌گوید:

«حکیم نمی‌تواند مقلد عوام باشد. فقط به خاطر رعایت نظر عوام، معاد جسمانی را اثبات می‌کنیم وگرنه همچنان که آیات مربوط به دیدار خداوند تأویل می‌شود، آیات معاد جسمانی نیز باید تأویل شود.»[۳]

نمادین بودن نصوص دینی

فلاسفه تعبیر دیگری نیز در این باره دارند و آن این‌که بسیاری از

۱- همان۱/ ۱۳۰

۲- همان۱/ ۲۳۷

۳- معاد از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث/ ۲۷۷

نصوص و متون دینی جنبه نمادین و رمزی دارند که ظاهر آن برای عوام، و باطن و رمز آن برای خواص و اهل فلسفه است:

«صدرالمتألهین ادعا می‌کند که بیشتر آیات قرآن کریم برای مردم به صورت مثال [نمادین و سمبلیک] است که ظواهر آن از حقایق آن حکایت می‌کند و آن حقایق برای اهل شهود و بصیرت، معلوم و مکشوف است.»[۱]

کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، دیدگاه ابن سینا را درباره رمزی بودن وحی چنین تقریر می‌کند:

«ابن سینا اعلام می‌کند که وحی قرآن، روی هم رفته، اگر نه یکسره، حقیقتی سمبولیک یا جنبه رمزی دارد و حقیقتی نیست که به زبان عادی بیان شده باشد، اما برای توده مردم، مدلول لفظی آن باید باقی بماند (این بدان معنی نیست که قرآن کلام خدا نیست؛ در واقع، چنانچه خواهیم دید، الفاظ قرآن نیز به یک معنی کلام خداست)؛ به علاوه، شریعت نیز، اگرچه باید به وسیله هر فرد مراعات گردد، مع‌ذلک قسمتی سمبولیک و قسمتی تربیتی است و اساساً اصولی است پایین‌تر از تحقیقات فلسفی.»[۲]

اخوان الصفا نیز که شدیداً از فلسفه متأثر بودند، ظاهر اقوال انبیاء را ویژه عوام مردم که قدرت درک معانی دقیق را ندارند، می‌دانستند و اوصاف بهشت و دوزخ را که در کتب آسمانی در قالب لذات یا آلام جسمانی بیان شده است، رموز و اشاراتی به حقایق غیرمادی

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳/ ۳۲۷

۲- تاریخ فلسفه در اسلام/ ۷۰۸

می‌دانستند.[۱] آنان حتی معجزات انبیاء را بـا مضـمون ظـاهری آن انکـار می‌کردند و برای آن‌ها معانی رمزی و باطنی قائل می‌شدند:

«ای برادر! بر تو پوشیده نیست، این‌که مسیح اقوام مختلفی را مداوا کرد؛ یا مرده را زنده نمود، یـا کـور مـادرزاد و پـیس را بهبـود بخشـید، مقصود از آن، رهایی نفوس گمراهان است از امـراض مـزمن جهـل، بـه داروهایی از اسرار حکمت و معجون‌های توحید و تمجید؛ و مسهل‌هـای حلم و استغفار؛ و پرهیز نیکو به ترک شهوات و بـه سـفر در تابسـتان و زمستان، یعنی جوشش آتش غضب و برودت حماقت. همین گونه اسـت بینا ساختن نابینا به معالجه‌ای متناسب با چشم، چـه کـوری، کـوری دل است نه کوری چشم، چنان‌که غنا، غنای دل است نه غنای مال.»[۲]

موضع قرآن و عترت درباره تأویل و ظاهر و باطن

اکنون پس از این جمع‌بندی کوتاه از نظرگاه فلسفه دربـاره ظـاهر و باطن و چاره‌اندیشی فیلسوفان برای حـل معضـل تعـارض آمـوزه‌هـای فلسفی با متون دینی، لازم است موضع قـرآن و عتـرت را در قبـال ایـن مسأله تبیین نماییم:

۱ـ این سخن درست است که نصوص دینی ممکن است عـلاوه بـر معنای ظاهر و آشکار، دارای معنا یا معانی بـاطنی و پنهـان باشـند و یـا آن‌که اساساً در مواردی، معنای ظاهر مورد نظـر نبـوده و جنبـه نمـادین داشته و ضروری باشد که معنای ظاهر، تأویل و ارجاع به معنـایی دیگـر

---

۱ - همان/۲۱۶

۲ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/۲۱۸ (به نقل از الرسائل۴/ ۲۳)

داده شود. این امر در آیات قرآنی بیش از دیگر متون دینی مصداق دارد. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در حدیثی، قرآن را کتابی دارای ظاهر و باطن توصیف می‌کند:

فعلیکم بالقرآن... و له ظهر و بطن، فظاهره حکم و باطنه علم، ظاهره انیق و باطنه عمیق

ـ به قرآن روی آورید... برای او ظاهر و باطنی است. ظاهر آن حکم است و باطن آن دانش. ظاهرش شگفت‌انگیز و باطنش عمیق است.

۲. نکته مهم این است که معانی باطنی نصوص دینی چگونه دست یافتنی است؟ آیا هر نحله و مشرب فکری و هر یک از هفتاد و دو ملت منتسب به اسلام، می‌تواند مدعی کشف و دستیابی به معانی باطنی آیات قرآن شود و آیات الهی را از معنای ظاهر و آشکار آن به معانی باطنی مورد نظر و مطابق با جهت‌گیری‌های فکری و مذهبی‌اش ارجاع داده و تأویل نماید؟ در صورت تعارض و تضاد بین معانی باطنی‌ای که از آیات استنباط می‌شود، کدام مرجع بیانگر صحت و سقم معانی است؟ اگر مشرب‌های گوناگون و متضاد فلسفی، هر یک معنایی ویژه و منطبق با مبانی فلسفی خود از آیات الهی استنباط کرد، کدام یک حق و منطبق با مقصود خداوند ـ جل و علا ـ است؟ به گفته آقای دکتر دینانی، «سهروردی اسلام را [و قرآن را] در پرتو حکمت خسروانی تفسیر می‌کند اما ملاصدرا اسلام [و قرآن] را با حکمت یونانی تفسیر می‌کند.»[۱] پرسش این است که آیا تفسیر سهروردی از اسلام مطابق با حقیقت است یا تفسیر ملاصدرا؟ معیار حقانیت یکی از این دو چیست؟

---

۱ - روزنامه همشهری، بخش اندیشه، ص ۹، ۱۳۸۹/۱۱/۱۴، گفت و گو با دکتر دینانی

آقای دکتر دینانی شواهد دیگری نیز از رویکردهای متفاوت و متضاد بین فلاسفه در تفسیر آیات و روایات ارائه می‌دهد:

«در اینجا نباید توهم شود که در فهم معنی روایات، اختلاف فقط از نوع اختلاف میان ظاهر و باطن بوده و صدرالمتألهین با کسانی مانند علامه مجلسی به نزاع و کشمکش می‌پردازد، بلکه در میان حکما و اهل عرفان نیز این اختلاف دیده می‌شود و کسانی مانند قاضی سعید قمی و استادش شیخ رجبعلی تبریزی اصفهانی با صدرالمتألهین شیرازی به مخالفت پرداخته و در فهم معنی روایات راه و روش دیگری را پیش گرفته‌اند. قاضی سعید با یک واسطه از شاگردان صدرالمتألهین به شمار می‌آید ولی از جهت سبک اندیشه و طرز تفکر، با بسیاری از اصول و مبانی او موافق و هماهنگ نیست. کتاب شرح توحید صدوق به گونه‌ای نوشته شده که با کتاب شرح اصول کافی فرسنگ‌ها فاصله دارد، زیرا بسیاری از مبانی و اصولی که در شرح توحید صدوق، اساس اندیشه و تفکر قاضی سعید را تشکیل می‌دهد، غیر از مبانی و اصولی است که صدرالمتألهین در شرح اصول کافی از آن‌ها استفاده می‌کند.»[1]

دکتر دینانی با این‌که در مسأله ظاهر و باطن، از مشی فلاسفه دفاع می‌کند، اما بعضاً پرسش‌هایی اساسی متوجه برخی فیلسوفان می‌نماید:

«این فیلسوف متأله [ملاصدرا] به آیات قرآن مجید توجه داشته و به خوبی می‌داند که در این کتاب مقدس، خداوند نور آسمان‌ها و زمین خوانده شده است ولی ذهن هستی اندیش او تردید به خود راه نداده و از کلمه نور معنی وجود دریافت کرده است. او نه تنها وجود و نور را حقیقت واحد

---

۱ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۳/ ۳۳۹

دانسته بلکه از وحدت و یگانگی ظلمت و عدم نیز سخن به میان آورده است... سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که صدرالمتألهین چگونه با این درجه از وضوح و صراحت می‌تواند از کلمه نور به معنی وجود دست یابد؟ آیا او با ذهن خالی و دور از هرگونه پیش‌فرض، به تأمل در آیات شریفه قرآن مجید می‌پردازد و یا این‌که با یک سلسله اصول و مبانی فکری و فلسفی به عالم تفسیر و تأویل قدم می‌گذارد؟»[۱]

و در جای دیگر:

«او [ملاصدرا] بر بسیاری از سوره‌های قرآن تفسیر نوشته و براساس مبانی فلسفی خود درباره معنی آیات سخن گفته است. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا این فیلسوف بزرگ، مبانی فلسفی خود را از قرآن مجید استخراج می‌کند و یا برعکس، قرآن را براساس مبانی فلسفی خود تفسیر می‌نماید؟... آیا فلسفه ملاصدرا دنباله تفسیر اوست و یا بالعکس، تفسیر اوست که در پی فلسفه‌اش مطرح می‌شود؟»[۲]

۱- همان۳/ ۱۴۶

۲-کتاب ضمیمه روزنامه همشهری، مقاله عقل خود بنیاد دینی، به قلم محمدرضا حکیمی، آذرماه ۱۳۸۰، به نقل از نیایش فیلسوف، ص ۴۵۲، چاپ دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۷۷. شهید مطهری نیز درباره ملاصدرا نظری دارد که گویای تأثیرپذیری شدید ملاصدرا در تفسیر قرآن از گرایش‌های فلسفی‌اش می‌باشد. وی می‌گوید: «اهمیت قرآن در جامعیت آن است و این را انسان به خوبی درک می‌کند و بهترین دلیل بر این‌که قرآن وحی الهی است همین است. آدم می‌بیند که هر دانشمند، هر مقدار نبوغ داشته باشد، وقتی که در یک مسیر می‌افتد آنچنان غرق در آن مسیر می‌شود که دیگر اصلاً غیر آن را نمی‌بینند. خوب ما دیگر سراغ داریم، مثلاً من برای صدرالمتألهین فوق‌العاده عظمت قائل هستم، اصلاً من به اندازه‌ای که از کتاب‌های این

فلسفه در پاسخ به این سؤال که معیار حقانیت تفاسیر متعدد از آیات قرآن و متون دینی چیست، یا باید معیاری را ارائه دهد و یا آن‌که با پذیرش حقانیت همه تفاسیر، به گرداب نسبی اندیشی بیافتد. فلاسفه در این مورد معمولاً از عقل به عنوان معیار سخن می‌گویند که اگر مقصود آنان احکام بدیهی و قطعی عقل باشد، سخنی درست است اما به دلیل آن‌که احکام این چنینی عقل دایره‌ای محدود دارد، در بسیاری از موارد مشکل حل نخواهد شد و باید به دنبال معیاری دیگر بود، چرا که فراتر از احکام بدیهی و قطعی عقل، چون مجدداً اختلاف برداشت‌ها بروز می‌کند، همچنان این سؤال باقی خواهد بود که فی‌المثل برداشت عقلی سهروردی صحیح است یا برداشت عقلی ملاصدرا؟

فلسفه برای فرار از نسبی اندیشی و پلورالیزم معرفتی گریزی از این ندارد که اولاً به قانونمندی استنباط از متون دینی و ضابطه‌مندی عبور از ظاهر به باطن ــ که آن را بیان خواهیم کرد ــ تن دهد و ثانیاً به مرجعیت راسخون فی العلم ــ که کسانی جز رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام نیستند ــ در تفسیر قرآن و کشف باطن و اعماق آیات الهی گردن بگذارد.

۳ــ در مورد ضوابط عبور از ظاهر و رسیدن به باطن آیات الهی و احادیث ، معصومین علیهم السلام باید به اصول زیر توجه نمود:

الف: در دانش »اصول فقه» مبحثی با عنوان «حجیت ظواهر» طرح

مرد و از تدریس کتاب‌های او لذت می‌برم، از هیچ چیزی آن قدر لذت نمی‌برم. عالی‌ترین آرزوی من همیشه اوست ولی در عین حال حس می‌کنم که در محیط خودش غرق شده، یعنی در آن فنی که خودش هست غرق شده است؛ از آن دیگر نمی‌تواند بیرون بیاید. تفسیر قران هم که می‌نویسد، هیچ امکان ندارد که از آن پوست گردویی که در داخل آن پوست گردو قرار گرفته، بیرون بیاید.» (مطهری، مرتضی، توحید،/ ۵۲)

است. در این بحث، سخن بر سر این است که براساس عرف عقلا ـ که شارع نیز آن را تأیید و بر وفق آن عمل کرده است ـ وقتی گوینده‌ای سخنی را القا می‌کند، آنچه از ظاهر سخن و الفاظ او فهمیده می‌شود، برای مخاطب حجت و قابل تمسک است و تنها با وجود دلیل و قرینه‌ای روشن، مخاطب مجاز است از معنای ظاهر عدول کرده و متناسب با آن دلیل، معنایی غیرظاهر را استنباط نماید و به گوینده نسبت دهد.

فی‌المثل در آیه «السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما...» نمی‌توان از قطع ید معنایی غیر از ظاهر آن را استنباط کرد و آیه را چنین تفسیر کرد که قطع ید معنایی سمبلیک و نمادین دارد و مثلاً مقصود، از بین بردن زمینه‌های ارتکاب جرم توسط سارقان است؛ چرا که هیچ دلیلی برای دست کشیدن از ظاهر آیه وجود ندارد، اما برخلاف آیه «یدالله فوق ایدیهم» که به دلیل ده‌ها آیه دیگر که ذات خداوند ـ جل و علا ـ منزه از تجسم و مادیت است، باید از معنای ظاهر آیه دست کشید و ید را رمز و نمادی از قدرت قاهره الهی دانست.

همه علما بر این نکته تأکید کرده‌اند که اگر اصل حجیت ظواهر الفاظ انکار شود و عبور از ظاهر به باطن بدون ضابطه و ذوقی و شخصی گردد، سنگ روی سنگ بند نخواهد شد و نه تنها نظام تفهیم و تفاهم بشری بلکه نظام معیشت وی نیز مختل خواهد شد. توضیح استاد محمدرضا حکیمی در این زمینه راهگشاست:

«حجت بودن منظور و مراد جدی گوینده، یعنی مفهوم ظاهر کلام هر متکلم ـ بدون تأویل و تحریف ـ یک اصل عقلایی است که عدول از آن، عدول از نیروی عقل است. شالوده زندگی بشر در سراسر شبانه روز و زندگی‌های عادی و در روابط بسیار گسترده‌ای که امروز پیدا شده است...، بر حجت بودن ظاهر کلام، استوار است. خود اختراع رمزهای

کلامی و خطوط رمزی در «علوم غریبه» یا «اسرار سیاسی و نظـامی» و امثال آن، دلیل دیگری است بر این‌که ظاهر کلام حجت است و هرچه از ظاهر کلام فهمیده شود، ملاک شمرده می‌شـود. از ایـن رو، اگـر مطلبـی رمزی باشد، باید برای آن اختراع رمز کرد. خود نزول قرآن مجید و امـر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که این کلام را بخوان، و امر به مردم که به این قرآن گوش دهید و این‌که این قرآن به زبان »عربی روشن» فـرود آمده است تا آن را بفهمید و به آن عمل کنید و همین »یا ایهاالناس»هـا، «یا ایها الذین آمنوا»، «یا اهل الکتاب»، در قرآن و خطاب‌هـای قرآنـی، یعنی این‌که من می‌خواهم به شما با همین زبان متعارف مطـالبی بگـویم؛ گوش بدهید و بفهمید و من مقصود واحدی دارم که همه شما را مخاطب خود قرار داده‌ام و در آن اختلاف نکنیـد ماننـد پیشـینیان. قـرآن کـریم، اختلاف امت‌های پیشین را در دین خود، بسیار بسیار نکوهیده اسـت. و آن اختلاف‌ها هم نبود مگر از همین »قرائـت»هـای مختلـف (و قرائـت، کلمه‌ای است تازه پیـدا شـده و مشـکوک). در مـورد معـارف و احکـام شرعی، «حجیت ظواهر» اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا مـی‌کنـد و هـیچ جـا نمی‌شود دست از ظاهر (یعنی طریق عقلایی که شرع نیز پیموده اسـت و طبق آن سخن گفته است) برداشت، مگر ظاهری وجود داشته باشد که در برابر آن ظاهر، برهانی بدیهی پیدا شود، نه برهان نظری که قابل مقابله با برهان نظری دیگری است، مانند برهان‌های اصالة الماهیة و برهـان‌هـای اصالة الوجود. برهان بدیهی، یعنی هم صورت برهان، شـکل اول باشـد و هم ماده مقدمتین یقینی و بدیهی، بی‌نیاز از برهان؛ مانند «الواحـد نصـف الاثنین» (چنان که شیخ کبیر انصاری نیز در آغاز «رسائل» بدان تصریح نموده است). بـرای اختصـار کـلام، بهتـر اسـت سـخن یـک فیلسـوف غیرتفکیکی یعنی علامه طباطبایی را نقل کنیم که فیصله دهنده بحث باشد

و معلوم شود که »اتکا به ظواهر آیات و روایات»، شیوه همه دانایان اسلام است بلکه راه منحصر درست شناختن اسلام همین است. ایشان درباره حجیت ظواهر ـ هم در معارف و اصول و هم در احکام و فروع ـ می‌فرمایند: «ظواهر دینی که در تفکر (جهان‌شناسی) اسلامی، مدرک و مأخذ می‌باشد، دو گونه‌اند: کتاب و سنت (حدیث). و مراد از کتاب، «ظواهر» آیات کریمه قرآنی می‌باشد؛ و مراد از سنت، حدیثی است که از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل‌بیت علیهم السلام رسیده باشد.» (شیعه در اسلام؛ صص ۴۵ و ۴۶) و چون »حجیت ظواهر»، اهمیت بسیاری دارد و برداشت‌های شخصی را ـ به وضوح عقلی ـ نفی می‌کند، بد نیست به چند نکته دیگر اشاره کنم:

۱ـ همین که فارابی و ابن‌سینا می‌گویند، ما «معاد روحانی» را با ادله فلسفی اثبات می‌کنیم اما «معاد جسمانی» را باید از آیات و روایات گرفت، دلیل قاطع بر حجیت ظواهر در نزد این بزرگان نیست؟ (شفا؛ بحث معاد؛ شرح رساله زنون کبیر؛ از فارابی).

۲ـ همین که ملاصدرا در «شرح هدایه اثیریه» و موارد دیگر تصریح می‌کند که معاد واقعی همان است که در شرع رسیده است و آن معاد، ترابی و عنصری است و از این بپرهیز که بخواهی تفاصیل این موضوع را از غیر شرع به دست آوری (مقاله «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»، «خرد جاودان» و مجله «خردنامه ملاصدرا» شماره ۱۳ تا ۱۵) دلیل بر حجیت ظواهر، آن هم در اصول، نیست؟

۳ـ همین که آقا علی حکیم می‌گوید، باید اعتقادات ما مطابق اعتقادات ائمه علیهم السلام باشد (بدایع الحکم/ ۲۷۸)، دلیل بر حجیت ظواهر نیست؟

۴ـ همین که فلسفه‌دان متبحری مانند شیخ محمد تقی آملی، در

بحث معاد، خدا و انبیاء و ملائکه را شاهد می‌گیرد کـه معتقـد بـه معـاد عنصری شرعی است، نه معاد مثالی فلسفی و معتقـد اسـت بـه آنچـه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام در این بـاره رسیده است (حاشیه بر شرح منظومه؛ بحث معاد)، دلیل بر حجیت ظواهر و اتکای به آن نیست؟

۵ـ همین که استاد بزرگی در فهم و بیـان فلسـفه و عرفـان،ماننـد علامه رفیعی قزوینی می‌فرماید: «معاد مثالی اسفار برای من قابـل قبـول نیست، چون با ظواهر آیات و اخبار مخالف است.»[۱] بهترین اعتـراف بـه حجیت ظواهر و اتکای به آن‌ها در اصول نیست؟ و آیا این بزرگان را، از فارابی تا علامه رفیعی قزوینی، که ظواهر آیات و اخبـار را طبـق سـیره عقلا و حکمت الهی نزول وحی و عدم لغـو بـودن کـلام حکـیم حجـت دانسته‌اند، می‌توان »اخبـاری» یـا «نواخبـاری» یـا «نیمـدار اخبـاری» خواند؟. چرا باید درباره بحثی فنی و علمی و تخصصی که سـال‌هـا کـار کردن و اندیشیدن و استاد دیدن می‌خواهد، کشکی حرفی زد و ناواردان و جوانان را گمراه کرد و جعل تعبیری بدون ما به ازای خارجی نمـود کـه هیچ ارزش علمی ندارد؟!»

آقای حکیمی در ادامه درباره تأویل می‌نویسد:

«در بند پیش، «حجیت ظواهر» را روشن و مدلل ساختیم؛ بنـابراین جایی برای «تأویل« و برداشت‌های من عندی نمی‌ماند. شرعاً نیز تأویل آیات و روایات منع شده است. چون تأویل، به منزله بستن دهان گوینـده سخن و عقیده و حرف خود را از دهان او زدن است و ایـن امـر عقـلاً و

۱- مجموعه رسائل و مقالات فلسفی/۸۳

شرعاً و وجداناً جایز نیست، مگر در برابر برهانی بدیهی المادة و الانتاج که اشاره کردیم. وقتی صدرالمتألهین تصریح می‌کند، هیچ نیازی به تأویل آیات و روایات معاد جسمانی عنصری نیست (المبدأ و المعاد؛ ص ۴۱۴)، پس تأویل بی‌حساب هرکس که آیات و روایات را طبق مذهب و مذاق و خوش‌آیند خود، یا مقابله با طرف خود، تأویل (یا قرائت!) می‌کند، (و فاتحه بی »الحمد» برای قرآن و حدیث می‌خواند)، کاری است نامنطبق با موازین عقل و شرع و وجدان بشری و به دور از وظیفه حفظ و پاسداری مرادات وحدانی و وحیانی قرآنی؛ و بستن راه تعلیم و تعلم قرآن و رسیدن به شناخت‌های راستین. این است که »مکتب تفکیک» مانند دیگر بزرگان بر تأویلات بی‌ملاک خط بطلان می‌کشد و آن‌ها را نمی‌پذیرد. اگر تأویل پذیرفته شود، حدی نخواهد داشت و ذات معنا و مراد اصلی کلام نابود خواهد گشت. یادآوری کنم که تعبیر «رد هر گونه تأویل» نیز که در این بند از تلخیص آمده است، شامل مسامحه است؛ زیرا ما اگر تأویلی در مورد ظاهری لازم آید ــ به لزوم عقلی و نقلی ــ یا مطلق تأویل‌های اسنادی و ادبی (مثل جاء ربک) را می‌پذیریم. زیرا این‌گونه تأویل‌ها ــ در واقع ــ از نوع تأویل‌های فلسفی ــ یا عرفانی یا عصری که بنیاد مرادات قرآنی را دگرگون می‌سازد نیست؛ و منطبق با موازین خاص خود است و معقول است.»[1]

دکتر دینانی نیز در مواجهه با برخی تأویل‌ها و باطن‌اندیشی‌ها، زبان به اعتراض و تخطئه می‌گشاید:

---

۱ -کتاب ضمیمه روزنامه همشهری، آذرماه ۱۳۸۰، مقاله عقل خود بنیاد دینی، محمدرضا حکیمی

«مؤلف کتاب دبستان مذاهب[1] در بخش دوم از تعلیم یازدهم کتـاب خود که تحت عنوان نظر دوم مطرح شده، به بحث و بررسی در حقیقـت نبوت پرداخته و از مواضع حکما در این باب دفاع کرده است. او در باب اثبات نبوت، بدون این‌که نام ابن‌سینا را ذکر کند، از نظریه ایـن فیلسـوف بزرگ استفاده کرده و برهان او را برای اثبات نبوت تقریر نمـوده اسـت. این نویسنده آذرکیوانی در هنگام مطالعه آثار فلاسفه به جستجوی مطالبی می‌پردازد که با خواسته‌های فرقه‌ای او سـازگار باشـد. او بـه دو مسـأله بسیار مهم و اساسی در بـاب نبـوت اشـاره کـرده و کوشـیده اسـت بـا بهره‌گیری از سخنان فلاسفه، آن‌ها را تأویـل نمایـد. ایـن دو مسـأله بـه ترتیب عبارتند از: ۱ـ مسأله شق‌القمر ۲ـ مسأله ختم نبـوت و پیغمبـری. در کتاب دبستان مذاهب، مسأله شق‌القمر به ترتیب زیر مطرح شده و عین عبارت آن کتاب چنین است: «در نامه محققـین حکمـا دیـده و از زبـان عقلا شنیده شد که قمر که یکی از فرشتگان بزرگ است و مقرب خدای، به واسطه آن‌که جرمی از فلک است، شکافته نگردد و استیلای قدرت بر محالات صورت نبسته و نمی‌بندد. پس شق‌القمر که در قرآن آمده، رمزی است صریح و اشارتی است واضح؛ زیرا که هر ستاره و سپهری را باطنی اثبات شده و آن را عقل خوانند و باطن ماه را از آن جملـه عقـل فعـال می‌نامند و هم در اصول این طایفه والا مقرر است که غایت مرتبه و کمال آدمی که مرتبه جسمیت است آن است که به عقل فعـال پیونـدد و بـا او یکی شود. هر که بدین مرتبه رسد، به هر چه متوجه شـود، معلـوم کنـد؛

---

۱ - کتاب «دبستان مذاهب» نوشته کیخسرو اسفندیار، از مبلغان فرقـه آذر کیـوانی و پسـر آذر کیوان (۱۰۲۷-۹۴۲) بنیانگذار این فرقه است. آذر کیوانیان از لحاظ فلسفی خـود را پیـرو فلسفه اشراقی سهروردی می‌دانند. (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۳۶۵)

بی‌آن‌که فکری از نو کند و هیچ مرتبه در کمال آدمی، ورای این نیست. پس هرگاه این مقدمه معلوم شد، شق‌القمر کنایت باشد از گذشتن از ظاهر او به باطن که عقل فعال است و چون حضرت نبی صلی الله علیه و آله سر کرده دور قمر است، شکافتن قمر این باشد که به باطن قمر رسید و این مذهب حکمای مشائین است.» (دبستان مذاهب؛۱/ ۳۳۵) نویسنده کتاب دبستان مذاهب نظریه حکمای اشراقی را نیز در این باب نقل کرده و از این طریق به تأویل معنی شق‌القمر پرداخته است. ما در اینجا به علت رعایت اختصار و عدم وقوع در تکلف تأویل، از نقل نظر حکمای اشراقی صرف نظر می‌کنیم. این مسأله که آیا حقیقت تأویل چیست و تا چه اندازه ما می‌توانیم در ظواهر دینی تصرف کنیم و کلمات را بر خلاف معنی ظاهری آن حمل نماییم، همواره محل بحث و گفت‌وگو بوده است. ما اکنون درباره معنی تأویل و موارد جواز و عدم جواز آن سخن نمی‌گوییم زیرا ورود در این مبحث از حوصله این مقال بیرون است. آنچه در آن تردید نمی‌توان داشت، این است که قول به تأویل در مورد همه ظواهر دینی، برخلاف ضرورت دین بوده و تاکنون ندیده‌ایم کسی به چنین نظریه‌ای قائل باشد. قول به تأویل در همه موارد مستلزم این است که نظم جامعه اختلال پذیرد و رشته ارتباط در زندگی گسیخته شود. درست است که برخی از اندیشمندان اسلامی درباره تأویل سخن گفته‌اند و در پاره‌ای موارد نیز براساس تأویل به تفسیر ظواهر دینی پرداخته‌اند ولی همه ان اندیشمندان در این قول اتفاق نظر دارند که مادام که حمل بر ظواهر امکان‌پذیر است، نباید کلمات و الفاظ را بر خلاف ظواهر حمل کرد. معنی سخن این اندیشمندان این است که تأویل ظواهر تنها در جایی جایز است که حمل کلمات بر ظواهر، مستلزم یک امر محال و ممتنع گردد. از باب مثال می‌توان گفت، آیه شریفه «الرحمن علی العرش

استوی« از جمله آیاتی است که حمل آن بر ظاهر مستلزم اشکال خواهد بود. در اینجا ممکن است گفته شود، مسأله شق‌القمر از جمله مسائلی است که اعتقاد داشتن به ظاهر آن مستلزم اشکال بوده و عقل آن را نمی‌پذیرد، زیرا در نظر قدما که به نظام هیأت بطلمیوسی باور داشته‌اند، خرق و التیام افلاک ممتنع بوده و شق قمر مستلزم نوعی خرق و التیام شناخته می‌شده است؛ پاسخ این است که نظام هیأت بطلمیوسی نه در زمره بدیهیات بوده و نه برهان عقلی بر آن اقامه شده است. دلیل آن نیز این است که بطلان آن نظریه امروز به اثبات رسیده و کسی نمی‌تواند بر آن اسلوب بیندیشد. باید توجه داشت که بین آنچه امتناع عقلی دارد و بین آنچه از طریق تجربه‌های علمی اثبات می‌شود، تفاوت اساسی وجود دارد. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، با اطمینان می‌توان گفت، مسأله شق‌القمر و ختم نبوت از جمله مسائلی نیست که نتوان به ظاهر آن التزام داشت. مؤلف کتاب دبستان مذاهب به این مسأله نمی‌اندیشد که دامنه تأویل تا چه اندازه گسترده است و میزان جواز آن چیست. او تا آنجا که می‌تواند، باب تأویل را می‌گشاید و با گستاخی تمام در تأویل اصول اعتقادات دینی کوشش می‌نماید. تمایلات فرقه‌گرایی به او اجازه می‌دهد که از آثار فلاسفه اسلامی به سود هدف‌های خود در نیل به هزاره گرایی استفاده کند. این اندیشمند آذرکیوانی مسأله ختم نبوت را نیز در کتاب خود مطرح کرده و به صورت زیر آن را مورد بررسی قرار داده است. عین عبارت او در این باب چنین است: ... در حل ختم رسالت و تمام شدن نبوت که بعد از پیغمبر عربی نبی نیاید، چنین گفته‌اند که ختم رسالت اشارت است به پیوستن عقل فعال؛ چه هر که بدو رسید و از او بهره اندوخت خاتم‌الانبیاء باشد، زیرا که اولین انبیاء عقل اول است که آدم معنوی است؛ خاتم‌الرسل عقل عاشر است و آن‌که پرورده عقل فعال

است، حکم او به خود باطل گردد و رنگ او گیرد. چه اگر صد هزار رسول، مثلاً خود را عین عقل فعال گیرند، خاتم‌الرسلند، چه خاتم عقل فعال است و ایشان خود را محو دانند و موجود او را. اما اشراقیان گویند، اولین انبیاء حضرت نور اقرب است یعنی عقل اول و خاتم الرسل رب النوع انسان است، یعنی آن عقل که تربیت نوع انسان کند؛ پس هرکه به رب النوع بار یافت و مقرب او گشت، قائم مقام او شد بلکه حکم آن کس به خود باطل گردید؛ پس او را هم خاتم‌الرسل گویند چنان‌که شاعری گفته است:

سراپای وجودم دوست شد من بعد اگر خواهم
که بینم دوست را آئینه پیش خویشتن دارم

و قاسم خان گفته است:

یگانه خویش را با تو چنان خواهم که اگر روزی
بجویی خویش را من در میان پیراهن باشم»[۱]

دکتر دینانی می‌افزاید:

«همان‌طور که در این عبارات مشاهده می‌شود، نویسنده کتاب دبستان مذاهب، مهمل‌ترین و بی‌پایه‌ترین مطالب را با تحریف و سوءتعبیر در کلمات فلاسفه اسلامی ابراز داشته و آن را مقتضای تحقیق و حکمت پنداشته است. او مطالب یاوه و بی‌اساس دیگری نیز در این باب ابراز داشته که ما از ذکر آن در اینجا صرف نظر می‌کنیم. در آغاز این مقال یادآور شدیم که وقتی انسان عقل را به عنوان وسیله و ابزار مورد توجه قرار دهد و آن را در خدمت خواسته‌های خود به کار گیرد، باب مغالطه و

---

۱ - دبستان مذاهب ۱/ ۳۳۶

مجادله گشوده خواهد شد و نور حقیقت در زیر ابرهای خودپسندی و نادانی پنهان خواهد گشت.»[۱]

دکتر دینانی به حق بر تأویلات مؤلف دبستان مذاهب خط بطلان می‌کشد و بر حساس بودن مسأله تأویل تأکید می‌کند، اما همچنان این سؤال را بی‌پاسخ می‌گذارد که معیار تشخیص تأویل صحیح از ناصحیح چیست؟ اگر بگویند عقل [استنباطات فلسفی و شخصی] سؤال این است که چرا برداشت عقلی و فهم باطنی مؤلف دبستان مذاهب مهمل و یاوه است اما فی‌المثل این تأویل و فهم باطنی ملاصدرا از آیه »انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض...» که کلمه «امانت» را تأویل به «وجود» می‌برد[۲] و یا دیگر تأویلات او از آیات قرآنی، صحیح و پذیرفتنی است؟

ب: دست کشیدن از معنای ظاهری یک لفظ و عبارت و فهم معنایی دیگر از آن، یا باید مستند به برهان بدیهی، قطعی و یقینی باشد ویا مستند به دیگر نصوص دینی اعم از آیات قرآنی و احادیث ائمه معصومین علیهم السلام . از همین روست که فهم متشابهات قرآن جز در سایه محکمات آن و نیز تفسیر و تأویل مفسران حقیقی قرآن (ائمه معصومین علیهم السلام) میسور نیست:

هو الذی انزل علیک الکتاب فیه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم،

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۳۷۴-۳۷۱

۲- همان ۳/ ۶۷

یقولون امنابه کل من عند ربنا و مایذکر الا اولو الالباب[1]

کسانی که در پی تأویل آیات قرآنی جز از مسیر فوق‌الذکر هستند، در زمره تحریف‌کنندگان آیات الهی و تفسیرکنندگان براساس رأی و برداشت شخصی هستند که در کتاب و عترت به شدت مورد سرزنش قرار گرفته و تهدید به عذاب الهی شده‌اند:

آیات:

۱. و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یُحرّفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون[2]

ـ گروهی از آنان [یهودیان] کلام خداوند را می‌شنیدند و پس از آن‌که آن را در می‌یافتند، آگاهانه دگرگونش می‌ساختند.

۲. من الذین هادوا یحرفون الکلم عن مواضعه[3]

ـ از یهودیان کسانی هستند که کلمات [و آیات قرآن] را دگرگون می‌کنند.

روایات:

۳. الامام الباقر علیه السلام: ان للقرآن بطنا، وللبطن بطن، و له ظهر، وللظهر ظهر... و لیس شی أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن[4]

۱- آل عمران/۷

۲- بقره/ ۷۵

۳- . نساء/۴۶

۴- بحارالانوار۸۹/ ۹۱

ـ برای قرآن باطنی است و باطن آن، بطنی دیگر دارد و نیز برای آن ظاهری است و ظاهر آن، ظاهری دیگر دارد... هیچ چیز به اندازه تفسیر قرآن، دورتر از عقل‌ها و اندیشه‌های انسان‌ها نیست.

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۴. قال الله جل جلاله: ما آمن بی من فسر برأیه کلامی[۱]

ـ خداوند فرمود: آن کس که آیات من را تفسیر به رأی و نظر [شخص] نماید، مؤمن به من نیست.

۵. من تکلم فی القرآن برأیه فأصاب فقد أخطا[۲]

ـ آن کس که براساس رأی و نظر خویش سراغ قرآن رود، صواب او عین خطا است.

۶.اکثر ما اخاف علی امتی من بعدی رجل یتأول القرآن یضعه علی غیرمواضعه[۳]

ـ بیشترین نگرانی‌ام درباره امتم پس از خویش، درباره کسانی است که قرآن را تأویلی کرده و آن را از جایگاه [و مفهوم حقیقی‌اش] خارج نمایند.

۷. الامام الصادق علیه السلام: من فسر القرآن برأیه فأصاب لم یوجر، و أن أخطا کان أثمه علیه[۴]

۱- همان۲/ ۲۹۷

۲- همان/ ۱۱۱

۳- همان/ ۱۱۲

۴- همان۸۹/ ۱۱۰

ـ هرکس قرآن را تفسیر به رأی نماید، اگر به صواب رود، پاداشی ندارد و اگر به خطا رود، گناهش بر اوست.

۸. الامام الباقر علیه السلام لقتادة بن دعامة: یا قتادة، أنت فقیه أهل البصرة؟ فقال: هکذا یزعمون، فقال أبو جعفر علیه السلام: بلغنی أنک تفسر القرآن، قال له قتادة: نعم، فقال أبو جعفر علیه السلام: بعلم تفسره أم بجهل؟ قال: لا، بعلم ـ ألی أن قال ـ یا قتادة، أنما یعرف القرآن من خوطب به[1]

ـ امام باقر علیه السلام به قتادة بن دعامة گفت: تو فقیه اهل بصره‌ای؟ قتاده: چنین باور دارند، امام علیه السلام: شنیده‌ام قرآن را تفسیر می‌کنی؟ قتاده: بله. امام علیه السلام: براساس علم قرآن را تفسیر می‌کنی یا جهل؟ قتاده: علم... امام علیه السلام: دانش تفسیر قرآن تنها نزد مخاطبان اصلی آن [ائمه علیهم السلام] است [نه هر کسی].

۹. الامام علی علیه السلام: ذلک القرآن فاستنطقوه، و لن ینطق ولکن أخبرکم عنه[2]

ـ قرآن را به سخن در آورید، امّا بدانید که او هرگز با شما سخن نمی‌گوید و این من هستم که درباره او شما را با خبر می‌سازم [و معانی و مفاهیم آن را برای شما روشن می‌سازم].

ج ـ حجیت ظواهر و پرهیز از تأویل‌های غیر ضابطه‌مند و خطر تأویل‌های ذوقی و فرقه‌ای آیات و روایات، از چنان اهمیتی برخوردار است که بسیاری از کسانی که خود به عرصه تأویلات غیراصولی گام گذاشته‌اند، بر اهمیت آن تأکید و اعتراف کرده‌اند.

---

۱ - همان۲۴/ ۲۳۸

۲ - همان۸۹/ ۲۳

ابن عربی از جمله کسانی است که آثارش مملو از تأویلات غیراصولی و در تقابل با ظواهر نصوص دینی است، اما با این وجود، در بعضی از آثار خود بر نفی تأویل تأکید کرده است:

«ابن عربی در مقابل همه فرق اسلامی می‌ایستد و با قول به تأویل مبارزه می‌کند و مردم را به پیروی کلام خدا ـ آن چنان‌که نازل شده ـ دعوت می‌کند: «باید به آن لفظ و معنایی که از جانب خدا نازل شده ایمان آورد، نه به آنچه عقل تأویل کند و تصور و منطق ابداع نماید..»..
سپس در جای دیگر گوید: «بدان که خیر در ایمان است به آنچه خدا نازل کرده؛ و شر در تأویل است و هر که دست به تأویل زند، خویشتن را از ایمان محروم کرده است.» ابن عربی معتزله را گاه‌گاه مورد حملات سخت قرار می‌دهد و می‌گوید: «بدان که ادب در عدم تأویل آیات صفات و وجوب ایمان به آنهاست به همان صورت که نازل شده‌اند بدون بیان کیفیت، زیرا نمی‌دانیم آیا اگر آیه‌ای را تأویل کردیم، این تأویل همان چیزی است که مقصود خدا بوده تا بدان اعتماد کنیم، یا مراد و مقصود خدا نبوده است و مردود است. بدین سبب بر ما لازم است که در هر چیزی که از جانب خداست و ما را علم بدان نیست، بی‌چون و چرا تسلیم شویم. مثلاً اگر به ما بگویند که پروردگار ما چگونه در شگفت می‌شود؛ یا چگونه خوشحال می‌گردد، یا چگونه خشم می‌گیرد؛ همان‌طور که در قرآن و حدیث آمده است، گوییم که ما به آنچه از جانب خدا آمده، به هر مراد و مقصودی که او داشته ایمان داریم و به آنچه از جانب رسول خدا آمده، به هر مراد و مقصودی که او داشته ایمان داریم و

چگونگی آن‌ها را خدا و رسول خدا دانند. روش اسلاف چنین بود.»[۱]

ملاصدرا نیز در بحث معاد اسفار، آن دسته از فیلسوفان را که آیات صریح قرآن را در موضوع معاد جسمانی تأویل می‌کنند، مورد نکوهش قرار می‌دهد:

«یکی از فلاسفه مسلمان ـ از آنان که باب تأویل را به روی دل‌های خویش گشوده‌اند ـ آیات صریح قرآن را در مورد حشر اجسام و معاد جسمانی و مسائل جسمانی اخروی به روحانیات تأویل می‌برد، با این استدلال که »خطابات قرآنی متوجه عوام و تهی مغزان عرب و یهودی بوده است که امور روحانی را در نمی‌یابند و زبان عربی هم مشحون از مجاز و استعاره است.» از این فیلسوف در شگفتم که چگونه مانند عموم فلاسفه از وجود عالم جسمانی دیگر که در آن اجسام و اشکال اخروی با اعراض خاص خود وجود دارد غافل شده است؛ و چگونه آیات قرآنی را که در بیان معاد جسمانی نص و صریح هستند، بر امور عقلی حمل و تأویل کرده است؛ با آن‌که این فیلسوف، رسول صلی الله علیه و آله را تصدیق و به ایمان آنچه در قرآن آمده است، اعتراف کرده است.»[۲]

ملااسماعیل خواجویی از فلاسفه به نام قرن یازدهم هجری در مورد وضعیت ارواح در عالم برزخ، براساس روایات وارده در این موضوع، بر این باور است که ارواح در عالم برزخ در قالب مثالی و اشباح برزخی قرار می‌گیرند و متنعم می‌شوند. وی پس از ذکر این مطلب در یکی از آثار خود می‌گوید: «یکی از فلاسفه این قالب‌های مثالی را به نیروی

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حناالفاخوری و خلیل الجر/ ۳۰۸-۳۰۷

۲- اسفار۹/ ۲۱۵-۲۱۴

باطنی تأویل برده و گفته است که این قالب نیروی نفسانی است نه جسمانی... مخفی نماند که این قول از سیاق اخبار بعید است و بلکه این‌گونه تأویل زشت و مذموم، موجب رد اخبار و طعن در آثار است و از همین رو است که گمراه می‌شود و گمراه می‌کند.»[۱]

علامه طباطبایی نیز در این باره می‌گوید:

«روشن است که تأویل کار درستی نیست و آن همه تأکید در احادیث »منع تأویل» برای همین است؛ بلکه آیات قرآن چندی نیز که در مذمت پیشینیان رسیده است که کتاب خدا را تحریف کردند (یحرفون الکلم عن مواضعه) از جمله ناظر به همین امر است، یعنی منع تأویل و دگروار کردن معنی و مفهوم.»[۲]

امام خمینی در برابر تأویل بی‌دلیل قرآن و حدیث

امام خمینی (قدس‌سره) در چند موضع از کتاب »چهل حدیث»، از برخی تأویلات فلاسفه و از جمله ملاصدرا سخت انتقاد می‌کند و آنان را از این شیوه غلط بر حذر می‌دارد:

۱ـ ملاصدرا برخلاف ظاهر پاره‌ای از آیات و روایات که فرشتگان را دارای اجنحه و بال‌ها می‌دانند، آن‌ها را موجوداتی مجرد دانسته و بال‌های آن‌ها را به قوای علمی و عملی آن‌ها تأویل می‌نماید و این قول مشهور در بین مسلمین را که آن‌ها اجسام لطیفی هستند که قادر به تشکل به اشکال گوناگون می‌باشند، با این استدلال که رسولان الهی از جمله

۱- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران۴/ ۲۷۷

۲- مکتب تفکیک، پاورقی ص ۱۸

رسول گرامی اسلام آن‌ها و از جمله جبرییل را مشاهده می‌کرده‌اند، سخیف می‌داند.[۱]

امام خمینی برای ملائکه انواع گوناگون قائل بوده و اگرچه برخی از این انواع را مجرد می‌داند اما نوعی از آن‌ها را که ملائکه عوالم مثال و موجودات ملکوتیه برزخیه‌اند، دارای اجزاء و بال و پر می‌داند و می‌نویسد:

«و اما ملائکه عوالم مثال و موجودات ملکوتیه برزخیه، در جمیع آن‌ها اجزا و اعضا و اجنحه و ریاش و غیر آن ممکن التحقق است و چون از عوالم تقدرات برزخیه و تمثلات مثالیه هستند، هر یک دارای مقداری خاص و اعضا و جوارحی مخصوص به خود می‌باشند. «و الصافات صَفّا» و «اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع»، راجع به این صنف از ملائکه است؛ لیکن ملائکه مقرّبین و قاطنین جبروت اعلا به واسطه احاطه وجودیه یومیه می‌توانند در هر یک از عوالم به هیأت و صورت آن عالم متمثل شوند، چنانچه جبرییل امین که از مقربین درگاه و حامل وحی الهی و از اعلا مراتب موجودات سکنه جبروت است، برای ذات مقدس رسول اکرم صلی الله علیه و آله در مثال مقید دائماً و در مثال مطلق دو مرتبه و در ملک گاهی، متمثل می‌شد. حتی در ملک گاهی متمثل به صورت دحیه کلبی، رضیع رسول اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ که اجمل ناس بود، می‌شد... پس [چون‌که] این مطلب غیر مصادم با برهان بلکه موافق با آن است، داعی به تأویل آن نیست، چنانچه فیلسوف

---

۱ - ملاصدرا، مفاتیح الغیب/ ۳۴۲ ـ ۳۴۱ و نیز ملاصدرا، شرح اصول کافی، چاپ قدیم/ ۱۳۷

معظم جناب صدرالمتالهین ارتکاب آن فرمودند.»[1]

۲ـ امام خمینی براساس آیات متعدد قرآنی و از جمله آیه اول سوره جدید (سبح لله ما فی السموات و الأرض...) برای جمیع موجودات اعم از ذوی‌العقول و نباتات و جمادات، تسبیح نطقی قائل است و تأویل این آیات را به تسبیح تکوینی رد می‌کند و در این باره می‌نویسد:

«اما آیه شریفه اول دلالت کند بر تسبیح جمیع موجودات، حتی نباتات و جمادات، و تخصیص آن به ذوی‌العقول از احتجاب عقول ارباب عقول است. و این آیه شریفه فرضاً قابل تأویل باشد، آیات شریفه دیگر قابل این تأویل نیست؛ مثل قوله تعالی: «الم‌تر أنّ الله یسجد له من فی السموات و من فی الأرض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدّوابّ و کثیر من الناس». چنانچه تأویل »تسبیح» را به تسبیح تکوینی یا فطری از تأویلات بعیده بارده‌ای است که اخبار و آیات شریفه از آن ابا دارد، با آن‌که خلاف برهان متین دقیق حکمی و مشرب احلای عرفانی است. و عجب از حکیم بزرگ و دانشمند کبیر صدرالمتألهین، (قدس‌سره)، است که تسبیح را در این موجودات تسبیح نطقی نمی‌داند و نطق بعض جمادات مثل سنگریزه را از قبیل انشاء نفس مقدس، ولی اصوات و الفاظ را طبق احوال آن‌ها می‌داند و قول بعض اهل معرفت را، که همه موجودات را دارای حیات نطقی دانسته، مخالف با برهان و ملازم با تعطیل و دوام قسر شمرده‌اند، با این‌که فرمودند، مخالف با اصول خود آن بزرگوار است و ابداً این قول، که صریح حق و لبّ لباب عرفان است، مستلزم مفسده‌ای نیست... اکنون این سکر طبیعت، که چشم و گوش و

---

۱ - امام خمینی، چهل حدیث/ ۴۱۶-۴۱۵

سایر مدارک ما را تخدیر کرده، نمی‌گذارد ما از حقایق وجودیه و هویات عینیه اطلاعی حاصل کنیم و چنانچه ما بین ما و حق حجبی ظلمانی و نورانی فاصله است، مابین ما و دیگر موجودات، حتی نفس خود، حجبی فاصله است که ما را از حیات و علم و سایر شئون آن‌ها محجوب نموده، ولی از تمام حجاب‌ها سخت‌تر، حجاب انکار از روی افکار محجوبه است که انسان را از همه چیز باز می‌دارد و بهتر وسایل برای امثال ما محجوبین، تسلیم و تصدیق آیات و اخبار اولیای خداست و بستن باب تفسیر به آرا و تطبیق با عقول ضعیفه است. فرضاً ممکن شد، تأویل نمودن آیات »تسبیح» را به تسبیح تکوینی بارد یا شعوری فطری، با آیه شریفه «قالت نملة یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لایحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لایشعرون» چه کنیم؟ یا قضیه طیر را، که از شهر سبا برای حضرت سلیمان خبر آورد، باید چه کرد و اخباری که در ابواب متفرقه از اهل‌بیت عصمت و طهارت شده، که به هیچ وجه قابل این تأویلات نیست، باید چه کرد؟»

۳ـ ایشان درباره مفاد بعضی از روایات که برای برخی از اعمال به ظاهر کوچک ثواب‌های بزرگ بر می‌شمارند، می‌نویسد:

«ای عزیز، راجع به این‌گونه ثواب‌ها، اخبار و احادیث شریفه یکی و دو تا و ده تا نیست که انسان را مجال انکاری بماند، بلکه فوق حد تواتر است. جمیع کتب معتبره معتمده احادیث، مشحون از این نحو احادیث است، مثل آن است که ما به گوش خود از معصومین، علیهم السلام، شنیده باشیم و طوری نیست که باب تأویل را انسان مفتوح کند. پس، این مطلبی را که مطابق نصوص متواتره و مصادم با برهان هم نیست، بلکه با یک نحو برهان نیز موافق است، بی‌سبب انکار کردن، از ضعف ایمان و کمال جهالت است. انسان باید در مقابل فرموده انبیاء و اولیا، علیهم

السلام، تسلیم باشد. هیچ چیز برای استکمال انسانی بهتر از تسلیم پیش اولیای حق نیست، خصوصاً در اموری که عقل برای کشف آن‌ها راهی ندارد و جز از طریق وحی و رسالت برای فهم آن‌ها راهی نیست. اگر انسان بخواهد عقل کوچک و اوهام و ظنون خود را دخالت دهد در امور غیبیه اخرویه و تعبدیه شرعیه، کارش منتهی می‌شود به انکار مسلمات و ضروریات، و کم کم از کم به زیاد و از پایین به بالا منجر می‌شود. فرضاً شما در اخبار و سند آن‌ها خدشه داشته باشید ـ با آن‌که مجال انکار نیست ـ در کتاب کریم الهی و قران مجید آسمانی که خدشه ندارید؛ در آنجا نیز امثال این ثواب‌ها مذکور است مثل قوله تعالی: «لیلةُ القدر خیر من ألف شهر.»[۱]

آیت‌الله جوادی آملی نیز درباره حجیت ظواهر آیات و روایات چنین می‌گوید: «اکثر اهل شریعت، ظواهر معانی قرآن و حدیث را حق و صدق می‌دانند... اگر ظواهر و مفاهیم اولی آیات و احادیث بدون آن‌که تجسیم و یا تشبیه لازم آید، حجت نباشند، چه فایده‌ای بر نزول و ورود آن‌ها نسبت به عموم آدمیان و همه مردم مترتب است؛ بلکه در این صورت، انزال قرآن و ورود روایات، تنها موجب تحیّر و گمراهی خلق خواهد بود.»[۲]

سخن آخر را در این باب از علامه مجلسی (قدس‌سره) نقل می‌کنیم که در بحارالانوار پس از ذکر روایاتی در باب عرش الهی و این‌که برای خداوند هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی است، می‌گوید: «برای این

---

۱ - چهل حدیث/ ۴۸۵

۲ - رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد دوم/ ۱۵۸

احادیث ظاهر و باطنی است که هر دوی آن‌ها حق است و [وجود داشتن معانی باطنی] موجب عدم ایمان و باور به ظواهر این احادیث نمی‌شود مگر آن‌که در تعارض با آن‌ها نصوص و روایاتی صحیح و صریح یافت شود که معنای ظاهری را تأویل نماید. آغاز الحاد و انحراف، تأویل بدون دلیل است.»[1]

۱- بحارالانوار۵۵/ ۴۷تا ۴۵

بخش هشتم:

فلسفه، عرصه اختلاف و تنازعات نظری

از آغاز خلقت آدم علیه السلام تاکنون، دو جبهه فکری را می‌توان سراغ داد که یکی جبهه توحید و وحی با محوریت انبیاء الهی علیهم السلام و پس از ختم نبوت با محوریت ائمه معصومین علیهم السلام بوده است، و دیگری جبهه اندیشه خودبنیاد بشری با محوریت اوهام و ظنون که اغلب بر آن نام عقل و برهان نیز نهاده می‌شده است. در جبهه اول، عقل آدمی تعریف و شأن ویژه خود را دارد و اگرچه در برداشتن گام اول مستقل است و پاره‌ای از مفاهیم و معارف را مستقلاً در می‌یابد و فهم می‌کند، اما در ادامه راه، خویش را محتاج هدایتی برتر می‌بیند و از این رو، دست در دست انبیاء و حجج‌الهی علیهم السلام می‌گذارد و با آن‌ها راهی منزلگاه حقیقت می‌شود.

در جبهه دوم، اندیشه و ذهن و وهم آدمی، در همه عرصه‌ها نقش مستقل و محوری داشته و خود را مستغنی از منبعی خارج از خویش می‌بیند و از این رو، بر کرسی فهم عالم و سنجش امور تکیه می‌زند و به صدور بایدها و نبایدها می‌پردازد و از تسلیم در برابر هر کسی، حتی حضرت حق ـ جل و علا ـ استنکاف می‌ورزد.

محصول جبهه اول، دین و شرایع الهی است و محصول جبهه دوم طیفی رنگارنگ از فلسفه‌ها و نگرش‌های بشری و فلسفی است و همان‌گونه که گفتیم، هر دو عمری به درازای تاریخ انسان دارند.

در جبهه اول، یگانگی و وحدت و تفاهم در نظر و جهت و حرکت از آغاز تا انتهای مسیر است که آیات قرآنی زیر ناظر به همین امر است:

۱. امن الرسول بما انزل الیه من ربه والمومنون کل امن بالله و ملائکته و کتبه ورسله لانفرق بین احدمن رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانک و ربنا و الیک المصیر[۱]

ـ پیامبر به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده است ایمان آورده است و مؤمنان هم، همگی به خداوند و فرشتگانش و کتاب‌هایش و پیامبرانش ایمان آورده‌اند [و می‌گویند]، بین هیچ یک از پیامبران او فرق نمی‌گذاریم و می‌گویند، شنیدیم و اطاعت کردیم؛ پروردگارا آمرزش تو را خواهانیم و بازگشت به سوی توست.

۲. و شرع لکم من الدین ما وصّی به نوحاً والذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان أقیموا الدین و لاتتفرقوا فیه[۲]

ـ در دین شما، هر آنچه به نوح سفارش کرده بود، مقرر داشت و نیز آنچه به تو وحی کرده‌ایم و آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کرده‌ایم، که دین را برپا بدارید و در آن اختلاف نورزید.

۳. و لاتکونوا من المشرکین، من الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعاً[۳]

ـ و از مشرکان نباشید، از همان کسانی که دینشان را پاره پاره کردند و فرقه فرقه شدند؛ هر گروهی به آنچه دارند دلخوشند.

۱- بقره/ ۲۸۵ و همچنین بقره/ ۱۳۶ و آل‌عمران/ ۸۴

۲- شوری/ ۱۳

۳- روم/ ۳۲ و نیز انعام/ ۱۵۹ و آل عمران/ ۱۰۵

بنابراین، حقانیت یک مکتب و مرام و خط مشی در گرو وحدت و انسجام فکری و عقیدتی و عاری بودن از تناقض و اختلاف است. از امام باقر علیه السلام نقل است که:

۴. الامام الباقر علیه السلام: فان قالوا: من الراسخون فی العلم؟ فقل: من لایختلف فی علمه[۱]

ـ اگر پرسیدند، راسخان در علم چه کسانی هستند، بگو: آن که در علمش اختلاف و چندگانگی نیست.

اما جبهه دوم آکنده از اختلاف و تعارض‌ها و تهافت‌ها است و هر فرقه و نحله و مشرب، به طرد و نفی دیگری می‌پردازد:

۱. کظلمات فی بحر لجی یغشیه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکدیریها و من لم یجعل الله له نوراً فما له من نور[۲]

[مَثَل اندیشه‌ها و اعمال پشت‌کنندگان به حقیقت] به ظلمات دریای مواج عمیقی ماند که امواج آن بعضی بالای بعضی دیگر است و ابر تیره نیز بر فراز آن بر آید تا ظلمت‌ها چنان متراکم فوق یکدیگر قرار گیرد که چون دست بیرون آرد، آن را نتواند دید و هر که را خدا نور نبخشد، هرگز روشنی نخواهد یافت.

فلسفه که داعیه فهم مستقل و خودبنیاد عالم و معارف و حقایق را دارد، شاخه‌ای از جبهه دوم است که از آغاز تولد و شکل‌گیری، با اختلاف نظر و آرای متضاد و متعارض همراه بوده است و هر فیلسوفی به

---

۱ - کافی ۱/ ۲۴۵

۲ - نور/ ۴۰

نقد و رد بسیاری از آراء و اغلب نیز آرای بنیادین دیگر فیلسوفان پرداخته، آن‌ها را تخطئه کرده و خویش را محق دانسته است و این البته طبیعی فلسفه بشری و معارف غیر وحیانی است:

۲. افلا یتدبرون القران و لوکان من عند غیرالله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً[۱]

ـ آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ و اگر از نزد کسی جز خدا بود، در آن اختلاف بسیار می‌یافتند.

ابن میمون ـ که خود در زمره فیلسوفان است ـ الهیات (فلسفی) را جایگاه اختلاف و حیرت دانسته و معتقد است، در این رشته از دانش بشری بیش از هر رشته دیگر اختلاف و برخورد وجود دارد.[۲]

علاءالدین طوسی، یکی از منتقدان فلسفه، درباره اختلاف آرای فلاسفه با یکدیگر می‌گوید:

«فلاسفه مدعی‌اند که حقایق الهی را به‌طور قطعی ادراک می‌کنند، در حالی که از درک آنچه در برابر چشم آن‌ها قرار دارد ناتوانند. دلیل این امر آن است که همین فیلسوفان در باب حقیقت جسم اختلاف کرده و هر گروهی نظریه‌ای خاص ابراز داشته است. در باب حقیقت نفس نیز همین اختلاف وجود دارد و حکما هرگز نتوانسته‌اند به اتفاق نظر در این باب دست یابند.»[۳]

۱- نساء/ ۸۲

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱/ ۳۶۵

۳- همان ۱/ ۲۲۱

اگر قرار باشد گزارشی از اختلافات بین فلاسفه مشهور از آغاز تاکنون ارائه گردد، حجمی وسیع پیدا خواهد کرد که از ظرفیت یک کتاب نیز خارج است اما از باب نمونه به مواردی از این اختلافات اشاره خواهیم کرد تا میزان کامیابی فلسفه و فیلسوفان در دریافت حقیقت روشن شود.

نویسندگان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، در نخستین فصل کتاب، اگرچه جانبدارانه از فلسفه سخن گفته‌اند، اما نکاتی قابل تأمل در خلال مطالب خود مطرح کرده‌اند:

«فلسفه مولود نگرش عقل آدمی به اصل و جوهر و سرنوشت وجود و دریافت و شناخت مبادی اولی است در آن. آدمی با چراغ عقل... به قلمرو ناشناخته وجود قدم می‌نهد، به تتبع در احوال موجودات می‌پردازد، تا به درک حقایق آن‌ها نائل شود... چه بسا که آدمی در این طریق گم شود ــ که موجبات گمگشتگی بسیار است ــ و در تاریکی‌های گونه‌گون سرگشته گردد و در برابر برخی قضایا حیرت‌زده بایستد و نداند که حقیقت آن چیست و از ادراک کنه آن عاجز باشد، زیرا درک انسان محدود است و یارای آنش نیست که به ادراک همه جزئیات و دقایق فایق آید. ادراک کلیات نیز خارج از دسترس اوست. از این روست که فلسفه را دارای مکاتب و مذاهب مختلف و نظریات متباین می‌بینیم... آن‌گاه که امکانات عقل ناچیز بود و مشاهده دقیق و آزمایش‌های علمی هم امکان نداشت، فلسفه برای خود حدی نمی‌شناخت و می‌خواست به تفسیر همه جهان بپردازد. می‌پنداشت که جهانی که او می‌سازد، عین واقعیت خارجی است. اصولاً صفت ممیزه عقول رشد نایافته، اعتقاد کورکورانه است به آنچه که می‌سازد، و ایمان است به آنچه که حقیقت می‌پندارد؛ ولی چون با واقعیت مواجه شود و مشاهداتش افزونتر گردد،

به خطای خود پی‌می‌برد، آن‌گاه در آنچه یقین حاصل کرده بود، تجدید نظر می‌کند و این خود یکی از دلایل تجدید و تطور فلسفه است. فلسفه در هر مرحله‌ای از مراحل تجدد خود، قسمتی از باورهای پیشین را ترک می‌گوید و به طرح سؤال‌های تازه‌ای می‌پردازد و در پرتو تجارب نوین، برای آن سؤال‌ها پاسخ‌هایی می‌یابد. از این روست که در هر زمان، فیلسوفی مبدع پدید می‌آورد که با دید خاص خویش به حل مشکلات می‌پردازد، و مایه‌های فکری نوینی عرضه می‌کند که خود سرآغاز پیدایش مکتب‌های جدید می‌گردد... از خصایص متفکران اولیه آن بود که هرچه را در می‌یافتند، حقیقت می‌پنداشتند و بدانچه که درک می‌کردند، اطمینان و وثوق کامل داشتند. حدی برای امکانات خود نمی‌شناختند. عالم وجود را از آغاز تا انجام، میدان جولان اندیشه خود می‌ساختند و می‌کوشیدند تا پرده از اسرار آن بر کشند و رازهای نهانش را آشکار سازند. فلسفه در آغاز پیدایشش ـ یعنی از آن‌گاه که آدمی خواست به نیروی عقل و خرد خود به معرفت نائل آید ـ کوشید تا همه جهان هستی را فهم کند. از این رو، در آغاز شامل همه علوم و معارف بود و با اطمینان به پیروزی، به همه موضوعات ـ چه آنهایی که در حیطه اقتدار انسان بود و چه آنهایی که خارج از حیطه قدرت او بود ـ سر کشید؛ اما خطاهایی که پی در پی مرتکب شد، موجب گردید که اندک اندک به خود آید و روشی اتخاذ کند که وصول به حقیقت را برای او بیشتر میسر سازد. پس یک یک مشکلات را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار داد تا بهتر بتواند بر آن‌ها فایق آید. بدین طریق، علوم متفرع و متعدد شد، و موضوع هر علمی تعیین گردید. و این امر موجب آن شد که هر یک پس از دیگری، از درخت برومند فلسفه جدا شوند و رشته‌های مختلفی پدید آید و هر رشته را موضوع و روشی خاص باشد، چون

ریاضیات، نجوم، علوم طبیعی، زیست‌شناسی و علـوم انسـانی. در اینجـا این سؤال پیش می‌آید که آیا پس از آن‌که علوم مختلف از فلسـفه جـدا گردید، فلسفه به نابودی گرایید و پس از انشعاب علوم، جز نشانی از آن برجای نماند؟ آیا امروز پس از آن‌که دریافته‌ایـم کـه از کشـف حقیقـت مطلق عاجز آمده‌ایم و نتوانسته‌ایم پرده از روی حقیقت اشیاء بـرداریم و از کنه و جوهر آن‌ها آگاه شویم، می‌توانیم دستگاه دیگری که همه معارف انسانی را در بر داشته باشد، جایگزین فلسفه سـازیم کـه ایـن دسـتگاه، دارای هدف‌هایی محدود باشد، اما به همان نتایج انـدکی کـه بـه دسـت می‌آورد، اطمینان داشته باشد؟ علوم تحققی، هرچند که به پیشرفت نائـل آیند، نمی‌توانند عطش عقل معرفت‌جوی انسان را فرو نشانند، زیـرا ایـن علوم برای فهم عالم و ادراک مطلق توان ندارند، و برای کوشـش انسـان هدفی و برای سلوکش غایتی تعیین نمی‌نمایند. بنابراین برای اندیشه‌های فلسفی میدانی باقی خواهد ماند، تا عقل بتوانـد غایـت معرفـت را بـرای خود بسنجد... اکنون روشن می‌شود که فلسفه را دو هدف اساسـی اسـت که علم هرچند به اعلا درجه تعالی خود رسد، نمی‌تواند آن‌هـا را تحقـق بخشد: یکی هدف نظری که عبارت است از معرفت عالم وجود و تفسـیر آن، دیگر هدف عملی که عبارت اسـت از معرفـت خیـر و تعیـین روش آدمی بر وفق متقتضای آن. چون فلسفه را، از این ناحیه مورد توجه قرار دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که هدف آن را با هدف دین اختلافی چنـدان نیست. جز این‌که دین برمبنای وحی و ایمان به آن است، و فلسفه بـرای وصول به غایت و هدف خویش جز عقل راهنمایی نمـی‌شناسـد. طریـق

فلسفه طریق عقلی صرف است و هیچ حقیقتی را جز آن‌که به محک عقل سنجیده شود و مورد قبول آن افتد، نمی‌پذیرد.»[۱]

گزارش فوق گویای سردرگمی‌ها و ناکامی‌های فلسفه از آغاز حیاتش است، اما تفکیک فلسفه از علوم نیز مشکلی را از ناکامی‌های فلسفه در وصول به حقیقت حل نکرده است و مهم‌ترین خطای فلسفه، هماوردی او با دین و معارف وحیانی است و بدون شک فلسفه تا در برابر وحی تسلیم نشود و از هماوردی با دین و نبوت دست نشوید، نمی‌تواند از ظلمات وهم و بافته‌های خویش رهایی یابد.

اکنون به‌طور مشخص‌تر به پاره‌ای از اختلافات فلاسفه و سردمداران معارف بشری با یکدیگر، از آغاز شکل‌گیری رسمی و ثبت شده آن در یونان اشاره می‌کنیم تا ماهیت متکثر و پر از تعارض آن روشن‌تر گردد.

نخستین تعارض‌ها

مورخان فلسفه، خاستگاه فلسفه رسمی را یونان دانسته و آغاز فلسفه را از آنجا می‌دانند که طبیعت به عنوان یک کل، توجه فیلسوفان نخستین را به خود جلب کرد و آنان در صدد بر آمدند، عنصر اولی و مادة المواد اشیاء و جهان هستی را دریابند[۲] و دقیقاً از همین نقطه نیز اختلافات آغاز شد. طالس، مادةالمواد جهان را آب، آناکسیمنس هوا، هراکلیتوس آتش، و فیثاغورث عدد می‌دانست و آناکسیمندر بر این عقیده بود که عنصر اولی و نهانی همه اشیاء نمی‌تواند نوع خاصی از ماده باشد. به عقیده وی، این عنصر

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حناالفاخوری ـ خلیل الجر / ۷ تا ۳

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه ۱/ ۲۱

نه آب است و نه هیچ یک دیگر از عناصر، بلکه طبیعتی است مغایر با آن‌ها و متناهی که تمام آسمان‌ها و عوالم درون آن‌ها از آن ناشی می‌شود.[۱]

اختلاف در مورد حقیقت خداوند

در آثار برخی از فیلسوفان نخست، نشانه‌ای از اعتقاد به خداوند یافت نمی‌شود و برخی دیگر که از خدا سخن گفته‌اند، نظراتی متفاوت دارند که شرح آن در بخش توحید فلسفی، توحید دینی گذشت.

ظهور سوفسطاییان

در همان آغاز شکل‌گیری رسمی فلسفه، آن‌چنان اختلافات و منازعات بین فلاسفه در موضوعات گوناگون بالا گرفت که عده‌ای از اندیشمندان، سر خورده از بحث و جدال‌های فراوان و مخاصمات فکری جانفرسا، اساساً امکان دستیابی انسان به حقیقت را مورد سؤال و تردید قرار داده و منکر وصول به حقایق مطلق شدند. پروتاگوراس (قرن پنجم ق ـ م) یکی از سلسله جنبانان جنبش شکاکیّت و سوفسطایی‌گری بود که منکر ارزش فلسفه و توانایی آن در رسیدن به حقیقت شد:

«به نظر پروتاگوراس، ما نه اصول نهایی حوزه‌های ایونیا، نه علت اولای حوزه الئا را تجربه می‌کنیم و نه »اتم‌ها»ی دموکریتوس یا «بذرها»ی آناکساگوراس را. آن‌ها فرضیه‌های غیر قابل وارسی‌اند. بنابراین، هر سخنی پیرامون آن‌ها بیهوده است. به جای اتلاف انرژی در بحث راجع به طبیعت عالم عینی، یک انسان باید خود را با خویشتن مشغول سازد. تمام شناسایی از حیث ارزشی که دارد، متکی و وابسته به

---

۱ - همان/ ۳۴ تا ۲۸

حواس است؛ اما تجربه حسی، فریبنده است، فقط آنچه را که در گذر است و از میان می‌رود کشف می‌کند و هیچ حقیقت کلی را تصدیق نمی‌کند و مسلّم نمی‌شمارد. و نه ما می‌توانیم بر عقل اعتماد کنیم، زیرا عقل نیز مبتنی بر تجربه حسی و ادامه صرف آن است. همچنان‌که تمام شناسایی، مبتنی بر احساس‌های یک انسان است، فقط برای او حقیقی است، نه برای همه. یک قضیه ممکن است در عین حال هم حقیقی و درست و هم کاذب و نادرست باشد؛ حقیقی برای یکی، کاذب برای دیگران. چون هیچ حقیقت مطلقی وجود ندارد، هر «انسانی« به عنوان یک فرد «مقیاس همه اشیاء است«. حقایق اخلاقی نیز نسبی است. آنچه برای من نافع است، ممکن است برای دیگران زیان‌آور باشد، و بدین سان آنچه برای یکی خوب است، ممکن است برای دیگری بد باشد. خیر فرد فقط چیزی است که وی برای خود خیر می‌انگارد. فقط نفع شخصی هر کس باید به حساب آید... پروتاگوراس فقط امکان شناسایی یقینی را مورد شک و تردید قرار داد، اما معاصر وی گرگیاس تا این عقیده پیش رفت که اصلاً هیچ چیز وجود ندارد و اگر چیزی وجود داشته باشد، شناختنی نیست و اگر شناختنی باشد، قابل انتقال و بیان نیست.»[۱]

پس از پروتاگوراس نیز نهضت سوفیسم و شک گروی ادامه پیدا کرد. از دیگر فیلسوفان شکاک، پیرون، معاصر ارسطو بود که دیدگاه‌های وی در آثار شاگردش تیمون انعکاس یافته است. پیرون معتقد بود که از طریق حواس، ما فقط ظاهر یک شیء را می‌شناسیم، نه آنچه را که واقعاً هست. توسط فلسفه نیز نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم، زیرا هیچ دو حوزه و مکتبی

۱- تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۱۲۵

نیست که درباره هیچ مسأله مهمی موافق باشند و در هر موردی، اثبات و انکار با نیروی مساوی می‌تواند محقق و ثابت شود. فلسفه بی‌ثمر است زیرا نمی‌تواند هیچ یقینی بیافریند، و غیرممکن است، زیرا به تناقضات بی‌پایان منجر می‌شود. و همچنین محال است که هیچ حقیقت اخلاقی را بشناسیم و بنابراین، هیچ اساس عقلی برای ترجیح یک عمل به دیگری وجود ندارد. از اینجاست که در تمام موضوعات و مسائل، اخلاقی یا مابعدالطبیعی، ما باید طرز برخورد بی‌تفاوتی و بی‌طرفی کامل داشته باشیم. تیمون حتی امکان استدلال منطقی را انکار می‌کرد:

«به منظور اجتناب از یک سلسله بی‌پایان قیاس صوری برای اثبات یک نتیجه، ما باید از اصول بدیهی آغاز کنیم، اما هیچ اصول بدیهی‌ای وجود ندارد و تمام مبادی و خاستگاه‌های استدلال صرفاً فرضی هستند. بنابراین تمام تفکر نظری باید معلق و موقوف باشد.»[1]

اختلافات افلاطون و ارسطو

افلاطون و ارسطو، که به ترتیب استاد و شاگرد هستند، دو تن از بزرگ‌ترین فیلسوفان یونانی هستند که فلسفه اسلامی نیز به شدت متأثر و بلکه منبعث از اندیشه‌ها و آرای این دو فیلسوف است. حتی رابطه استاد و شاگردی بین این دو نتوانست مانع از اختلافات و نظرگاه‌های متفاوت و متعارض بین آن‌ها شود و ارسطوی شاگرد بنای مخالفت با بسیاری از آرای معرفتی، اجتماعی و سیاسی استاد خود را گذاشت و

۱- همان/ ۱۵۰، همچنین ر.ک به ص ۱۵۵ و تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/ ۷۸-۷۷-۴۳-۴۴

آرای هر یک از این دو، منشأ دو نحله متفاوت فلسفی اشراقی و مشایی در جهان اسلام شد.[۱]

اختلافات فلاسفه مسلمان با یکدیگر

گفتیم که فلسفه رایج در بین مسلمین تحت تأثیر آرای افلاطون و ارسطو به دو شاخه اشراقی و مشّایی تقسیم می‌شود که اختلافاتی مبنایی و اساسی با یکدیگر دارند، تا آن اندازه که پذیرش مبنای هر یک از این دو به هدم بنای دیگری منجر می‌شود. از جمله این اختلافات مبنایی، موضوع اصالت وجود یا ماهیت است که اشراقیون قائل به اصالت ماهیت و مشّائیون اغلب قائل به اصالت وجود هستند.

وجود اصیل است یا ماهیت؟

یکی از نکات مهم مورد اختلاف اشراقیان و مسلمین پیرو ارسطو (مشائیان) که یکی از مسائل اساسی فلسفه اسلامی نیز هست، تقدم وجود بر ماهیت است. مشائیان همانند صوفیان وجود را اصیل و ماهیت را چون عرضی نسبت به وجود می‌دانند. سهروردی متعرض این رأی می‌شود و می‌نویسد که وجود نمی‌تواند در خارج از ذهن تحقق داشته باشد، ذهنی که وجود را از اشیاء انتزاع می‌کند.[۲]

اصالت وجودی‌ها اعتقاد مخالفان خود یعنی اصالت ماهیتی‌ها را علیل می‌دانند:

۱- برای اطلاع بیشتر درباره آرای افلاطون و ارسطو و اختلافات بین آن دو ر.ک به: تاریخ فلسفه در اسلام/ ۱۴۸ تا ۱۲۹ و تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۷۳ تا ۴۸

۲- تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۵۴۰

ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل[۱]

و اصالت ماهیتی‌ها نیز با قاطعیت تمام، اصالت وجودی‌ها را تخطئه می‌کنند و دلایل آن‌ها را پوچ و واهی می‌شمارند:

ان الاصیل عندنا المهیة دلیل من خالفنا وهیة

دکتر دینانی می‌نویسد:

«لازم به یادآوری است که حکمت معنوی تشیع، در حوزه فلسفی اصفهان به دو شعبه مختلف انشعاب پیدا کرد و از این طریق دو جریان فکری متفاوت به منصه ظهور و بروز رسید... پس از درگذشت میرداماد در زمان حکومت صفویان، دو شخصیت ممتاز فکری در صحنه اندیشه ظاهر می‌شوند و هر یک از این دو شخصیت در رأس یک جریان فکری قرار می‌گیرند. منشأ این اختلاف و ریشه این تفاوت را باید در مسئله اساسی اصالت ماهیت یا اصالت وجود جستجو کرد. همان‌گونه که ذکر شد، صدرالمتألهین شیرازی پس از این‌که سال‌های جوانی خود را در تقویت و تثبیت مبانی اصالت ماهیت سپری کرد، در یک تحول شدید فکری موضع خود را تغییر داد و با شور و شوق هرچه بیشتر به اقامه برهان در راه اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت پرداخت. شیخ رجبعلی تبریزی در مقابل این جریان فکری موضع گرفت و تا آنجا که می‌توانست، در راه اثبات اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود کوشش نمود.»[۲]

دکتر دینانی در جای دیگر درباره اختلاف فلاسفه بر سر مسأله اصالت وجود یا ماهیت می‌نویسد:

---

۱ - مطهری، مرتضی، شرح منظومه ملاهادی سبزواری ۱/ ۳۴

۲ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱/ ۳۱۳

«حقیقت این است که اندیشیدن براساس اصالت وجود، بـه نتـایج و ثمراتی منتهی می‌شود که با آنچه در اندیشیدن براساس اصالت ماهیت به دست می‌آید، تفاوت فراوان دارد. به همـین سـبب، هرگونـه مسـامحه و سهل‌انگاری در این باب نارواست و از تأمل جدی و بنیادی در این مورد نمی‌توان چشم پوشید. از این رو کسـانی کـه پـس از صـدرالمتألهین در حوزه حکمت و فلسفه به تألیف پرداختند، دیدگاه خود را در ایـن بـاب روشن ساختند و در یکی از دو جایگاه اصالت وجود یا اصـالت ماهیـت قرار گرفتند. درست است که اندیشه‌های صدرالمتألهین در بـاب اصـالت وجود به علت قدرت استدلال او شیوع فراوان یافت و به صـورت یـک جریان غالب در آمد، ولی در این میان کسـانی نیـز هسـتند کـه از زیـر سیطره استدلال‌های این فیلسوف بزرگ بیرون آمده و با نوعی صلابت و سرسختی از نظریه اصالت ماهیت دفاع کـرده‌انـد. عبـدالرزاق لاهیجـی، قاضی سعید قمی، شیخ رجبعلی تبریزی و برخی از شـاگردان و پیـروان آنان را می‌توان در زمره این گروه به شمار آورد.»[۱]

ملاصدرا در دفاع از اصالت وجود به نقد قائلان به اصـالت ماهیـت به‌ویژه سهروردی می‌پردازد و در مواردی نیز به توضیح تناقضاتی که بـه زعم وی سهروردی در این مبحث گرفتار آن بوده است، می‌پردازد:

«شیخ اشراقی در کتاب التلویحات برای اثبات اعتباری بودن وجود [و اصالت ماهیت] چندین برهان اقامه کرده و گفته است، مفهوم وجود در جهان خارج، صورت واقعی و حقیقی ندارد. ولی این فیلسوف اشراقی در اواخر همین کتاب، با صراحت تمام، نفس انسانی و مافوق آن را هسـتی

---

۱ - همان۳/ ۸۲

بسیط و انیت صرف به شمار آورده است. صدرالمتألهین در کتاب الشواهد الربوبیة به این دو سخن سهروردی اشاره کرده و تناقض میان آن‌ها را واضح و آشکار دیده است. صدرالمتألهین در رساله الشواهد الربوبیة به تناقض دیگری در کلام سهروردی اشاره کرده که منشأ آن را نیز باید در قول به اعتباری بودن وجود جستجو نمود. شیخ اشراقی در کتاب التلویحات خودگفته است؛ «تشخص هر یک از اشیاء، به هویت عینی آن در جهان خارج بستگی دارد.» این سخن سهروردی به هیچ وجه با قول او به اعتباری بودن وجود سازگار نیست و این دو قول با یکدیگر در تناقض آشکار قرار می‌گیرند... صدرالمتألهین پس از نقل سخن تناقض‌آمیز سهروردی اظهار تعجب کرده و گفته است، آیا این یک تناقض آشکار نیست که در خلال سخنان یک شخص عظیم، خودنمایی می‌کند؟ عین عبارت او چنین است: و هل هذا الا تناقض صریح وقع من هذا العظیم؟» [1]

علیرغم همه تلاش‌های گسترده‌ای که ملاصدرا در دفاع از اصالت وجود در مقابل نظریه اصالت ماهیت ـ که قائلان سرشناسی چون سهروردی و میرداماد (استاد ملاصدرا) ـ داشت، نتوانست به این غائله خاتمه دهد و فیلسوفان سرشناسی پس از وی از جمله دامادش ملاعبدالرزاق لاهیجی همچنان بر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود پای فشردند.

یکی از صاحب‌نظران درباره مخالفان ملاصدرا می‌گوید:

«ملاصدرا دو گروه مخالف داشت: اول کسانی بودند که با اصل و

---

۱ - همان۳/ ۶۳

اساس فلسفه مخالف بودند؛ و گروه دوم با فلسفه کنار می‌آمدند، اما با فلسفه مشاء، نه با حکمت نوپیدای صدرالمتألهین؛ و ملاصدرا بیشتر توسط این گروه دوم در مضیقه قرار گرفت وگرنه حوزه فلسفه در آن زمان دایر بود و کسی را به خاطر شرکت در درس فلسفه و یا تدریس فلسفه، چندان مورد ایذا و انتقاد قرار نمی‌دادند.»[۱]

حدوث و قدم عالم

یکی دیگر از موضوعات مورد اختلاف بین فلاسفه، مسأله حدوث عالم است. پیش از این گفتیم که فلاسفه بر خلاف آموزه‌های قرآن و عترت، قائل به قدم عالم و یا حدوث ذاتی آن شده و به انکار حدوث زمانی عالم پرداخته‌اند. میرداماد برخلاف دیگر فیلسوفان از حدوث ذاتی و زمانی سخن نگفته بلکه قائل به حدوث دهری شده است:

«میرداماد برای رفع هرگونه اختلاف و نزاع میان فیلسوفان و متکلمان، به طرح نظریه‌ای می‌پردازد که نه از سنخ حدوث زمانی متکلمان شناخته می‌شود و نه می‌توان آن را از نوع حدوث ذاتی فلاسفه به شمار آورد. او برای بیان نظریه خود در این باب، از عنوان «حدوث دهری« بهره جسته و در خلال آثار خود آن را توضیح داده است. میرداماد در آغاز کتاب القبسات خود با تأکید بسیار می‌گوید: اقامه برهان عقلی بر اثبات حدوث جهان از مشکلات امور بوده و پای فکر و اندیشه در این راه لنگ مانده است. او معتقد است، هیچ یک از حکمای بزرگ در تمام طول تاریخ نتوانسته از عهده حل این مسأله برآید، تا

---

۱ – سیدمحمد خامنه‌ای، گفتگوی دین و فلسفه (به کوشش محمدجواد صاحبی)/ ۲۱۹

جایی که حتی بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نیز به جدلی الطرفین بودن این مسأله اعتراف کرده است. جدلی الطرفین بودن یک مسأله به معنی این است که برای هیچ یک از دو طرف مسأله، برهان قاطع اقامه نشده است و ادله اعتبار یکی از دو طرف به همان اندازه استحکام دارد که ادله اعتبار طرف دیگر از استحکام برخوردار است. میرداماد به‌طور مکرر درباره حدوث دهری سخن گفته و با عبارات مختلف آن را توضیح داده است. سخن این فیلسوف متأله در باب حدوث دهری، خالی از نوعی ابهام و پیچیدگی نیست و به‌طورکلی می‌توان گفت، پیچیدگی و مغلق‌گویی، یکی از ویژگی‌های میرداماد به شمار می‌آید.»[۱]

اما تلاش میرداماد برای عبور از معضل نظریه قدم عالم که در تقابل با قرآن و عترت است، اندکی از گرد و خاک‌های برخاسته موجود در این عرصه نکاست و بلکه خود منشأ برخاستن گرد و خاک‌های تازه‌ای شد:

«کسانی بر این عقیده‌اند که آنچه میرداماد به عنوان حدوث دهری مطرح کرده، یک سخن بدیع و تازه نیست و اگر از الفاظ و اصطلاحات پیچیده و پرطمطراق آن صرف نظر شود، بیش از حدوث ذاتی که فلاسفه آن را مطرح کرده‌اند، چیز دیگری نخواهد بود. اندیشمند توانا آقا جمال خوانساری، از جمله کسانی است که نسبت به حدوث دهری به دیده انتقاد نگریسته و به‌طور مفصل آن را مورد مناقشه قرار داده است. او رساله‌ای در اثبات زمان موهوم به رشته تحریر در آورده و در آن رساله به مسأله حدوث دهری اشکال و ایراد کرده است. حکیم معاصر

---

۱ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۱/ ۳۰۹

سیدجلال‌الدین آشتیانی، صاحب شوارق و ملامحسن فیض کاشانی و از همه بیشتر محمد بن علی رضا شارح قبسات و شاگرد ملاصدرا را نیز در زمره مخالفان نظریه حدوث دهری به شمار آورده است. نکته جالب توجه این است که بزرگ‌ترین فیلسوف حوزه اصفهان یعنی صدرالمتألهین شیرازی با این‌که از شاگردان وفادار میرداماد شناخته می‌شود، نسبت به نظریه «حدوث دهری» استاد خود بی‌اعتنا مانده و با نوعی سکوت سرد و توأم با انکار از روی آن گذشته است. آن اندازه شور و هیجانی که میرداماد در بررسی حدوث دهری از خود نشان داده، به هیچ وجه با سکوت و بی‌اعتنایی ملاصدرا در این باب سازگار نیست... صدرالمتألهین شیرازی نه تنها در مورد مسئله حدوث دهری روی خوش نشان نداده و با سردی از کنار آن عبور کرده است بلکه در مورد مسئله اصالت ماهیت نیز موضع مخصوص اتخاذ کرده و با شدت هرچه بیشتر با نظریه میرداماد مخالفت می‌نماید.»[۱]

فیلسوف و متکلم یهودی، ابن میمون نیز در قبال مسأله حدوث و قدم عالم موضعی خاص اتخاذ کرده است. وی برخلاف بسیاری از فلاسفه این مسأله را جدلی‌الطرفین دانسته است. او بر این عقیده است که شخص محقق اگر خود را فریب ندهد و با خویشتن مغالطه نکند، به آسانی در می‌یابد که برای هیچ یک از دو طرف حدوث یا قدم عالم، برهان قطعی اقامه نشده است. دلیل این امر آن است که فلاسفه در طول مدت سه هزار سال در این مسأله با یکدیگر اختلاف داشته و هنوز به

۱- همان ۱/ ۳۱۳-۳۱۲

یک نتیجه قطعی نرسیده‌اند.[1]

فاضل هندی فقیه برجسته و در عین حال دارای مشرب فلسفی نیز بر مسأله خلق از عدم و حدوث عالم تکیه کرده و منکر یا حتی مردد در آن را کافر دانسته است.[2]

مسأله علم خداوند

از دیگر موضوعاتی که معرکه آراء و نزاع بین فلاسفه بوده است، مسأله کیفیت علم خداوند است که گزارشی از آن در بخش پنجم (توحید فلسفی - توحید قرآنی) در ذیل عنوان »علم خداوند؛ معرکه آرای فلاسفه» گذشت.

مباحث مربوط به معرفت‌شناسی و ماهیت علم نیز موضوع اختلافات فراوانی بوده است. از جمله فیلسوفانی که در این زمینه نظریه‌ای خاص ابراز کرده است، قاضی سعید قمی است. رأی مشهور و متعارف این است که علم نفس به اشیاء خارجی از طریق حصول صور مرتسمه در نفس انسان تحقق می‌پذیرد، اما قاضی سعید با این نظریه مخالفت کرده و نه تنها قول به علم حصولی را مردود می‌شناسد بلکه قول به علم حضوری به معنی مصطلح نزد برخی حکما را نیز مردود می‌داند. او معتقد است، علم، وقوع بصر عقل است بر طبایع اشیاء خارجیه و حاضر بودن اشیاء برای انسان به معنی ظاهر بودن آنهاست برای نفس عاقله. به نظر او، حضور

۱- همان ۱/ ۳۷۳

۲- همان ۲/ ۳۸۹

اشیاء نزد نفس، شبیه است به حضور معلول نزد علت.[۱]

اتحاد عاقل و معقول

یکی از مباحث مهم در فلسفه که مورد قبول بسیاری از فلاسفه از جمله ملاصدرا است، مبحث اتحاد عاقل و معقول است که مبدع آن فیلسوف یونانی فرفوریوس است، اما ابن‌سینا این نظریه را مردود شمرده و نسبت به قائلان آن درشت‌گویی‌های فراوان کرده است.[۲] وی در کتاب اشارات و تنبیهات درباره فرفوریوس می‌نویسد:

«پیشوای آنان [قائلان به اتحاد عاقل و معقول] شخصی بود که به نام فرفوریوس شناخته می‌شد. او کتابی درباره عقل و معقولات نوشته که فلاسفه مشاء از آن ستایش می‌کردند، در حالی که آن کتاب سراپا یاوه و بی‌ارزش است. آنان خود می‌دانند که آن را درک نمی‌کنند و خود فرفوریوس نیز از آن چیزی نمی‌دانست. مردی از معاصرانش به نقض و رد آن کتاب پرداخته، اما او هم به رد و نقض این شخص مخالف پرداخته است؛ ولی مطالب آن در این نقض، از حرف‌های قبلی او هم بی‌ارزش‌تر است.»[۳]

فخر رازی نیز که در مباحث کلامی و فلسفی و رد و ابرام دیدگاه‌های فلاسفه ید طولایی دارد، در مباحث مربوط به علم، وجود ذهنی را انکار کرده و به تبع آن نظریه اتحاد عاقل و معقول را نیز نفی می‌کند.

۱- همان۳/ ۳۵۳-۳۵۱

۲- اسفار۳/ ۳۲۱

۳- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا/ ۳۸۳

اختلافات ملاصدرا و ابن‌سینا

ملاصدرا در اسفار همه فلاسفه و از جمله ابن‌سینا را عاجز از درک این مسأله دانسته است که »ذات خداوند عقل بسیط و عـین همـه اشـیاء است.» عبارت وی چنین است:

«بدان، این‌که ذات خداوند عقل بسیطی است کـه عـین همـه اشـیاء است، سخنی حق، لطیف و پیچیده است و به دلیل همین پیچیدگی، احدی از فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان ـ حتی ابن سینا ـ نتوانسته است بـه فهم آن نائل شود، زیرا فهم این‌گونه مسائل جز بـا نیـروی مکاشـفه، بـه انضمام توان شدید در بحث و استدلال، ممکن نیست. اگر شخص باحـث و دانش پژوه واجد ذوق تمام و نیروی مکاشفه صحیح نباشـد، قـادر بـه درک و دریافت حقایق وجودی نخواهد بود و این در حالی است که اکثر این قوم [فلاسفه] بحث و تحقیقشان بر محور مفهومـات کلـی و انتزاعـی است و موضوع علوم این‌ها چیزی جز همین مفهومات کلی و نه انیات و حقایق وجودی ـ نیست و از همین رو، هرگاه وارد مباحثی ایـن چنینـی (ذات خداوند) می‌شوند، دچار ناتوانی و لکنت و بیراه‌گویی می‌گردند.»[۱]

ملاصدرا علاوه بر مورد فوق و موارد عدیـده دیگـر، در جلـد نهـم اسفار به شدت به شیخ الرئیس، ابن سینا، می‌تازد و او را عـاجز از فهـم بسیاری از حقایق و معارف فلسفی می‌نامد. ملاصدرا پـس از سـتایش و تمجید فراوان از ارسطو[۲] بدین جهت که به فهم حقایق بسیاری نائل شده

---

۱ - اسفار ۶/ ۲۳۹

۲ - آنچه ملاصدرا در اینجا به حساب ارسطو گذاشته است، مربوط بـه افلـوطین اسـت. کتاب اثولوجیا که نوشته افلوطین است، به گمان ملاصدرا متعلّق به ارسطو بوده است.

است، می‌نویسد:

«و اما نحوه اشتغال شیخ صاحب شفاء [ابن سینا] به امور دنیا، متفاوت از شیوه ارسطو بوده است و شگفت اینجاست که هرگاه ابن سینا وارد مباحث حقایق وجودی و نه امور عامه فلسفی می‌شود، ذهنش کودن و ناتوانی‌اش آشکار می‌گردد که به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. نفی حرکت جوهری؛

۲. انکار مُثل افلاطونی؛

۳. رد اتحاد عاقل و معقول؛

۴. کودنی‌اش در جایز دانستن عشق هیولی به صورت؛

۵. انکار تبدّل صورت‌های عناصر به صورتی با کیفیت معتدل؛

۶. ناتوانی‌اش از اثبات معاد جسمانی؛

۷. اعتقاد غلط و راسخش در مورد ازلی بودن افلاک و کواکب؛

۸. ابن سینا در پاسخ به سؤال شاگردش بهمنیار که پرسید، چرا بعضی از قوای نفس مدرک و برخی دیگر غیرمدرک هستند، با آن‌که همه آن‌ها قوای ذاتی واحد می‌باشند گفت: پاسخش را نمی‌دانم.

۹. ابن سینا همچنین در پاسخ به سؤالی دیگر از بهمنیار اظهار عجز کرد.

۱۰. همچنین در پاسخ به این سؤال که آیا حیوانات دیگر به جز انسان، واجد شعور هستند یا نه و اگر هستند، دلیل آن چیست، گفت: باید در این مسأله اندیشه کنم.

۱۱. از دیگر موارد عجز ابن سینا، مکاتبه‌ای است که بین او و یکی از شاگردانش واقع شده است. این شاگرد سؤالاتی با او در میان گذاشته بود که ابن‌سینا در پاسخ به وی می‌نویسد: من درباره سؤالات تو تأمل

کردم، برای بعضی از آن‌ها پاسخ قانع‌کننده دارم و در پاسخ برخی به اشاره اکتفا کردم و در مواردی نیز ناتوان از پاسخ بودم.

[سپس ملاصدرا به نقل عبارتی از ابن سینا می‌پردازد که وی در این عبارت با تردید و شایدهای فراوان پیرامون یک مسأله سخن گفته است. پس از نقل این عبارت، ملاصدرا می‌نویسد:] از این تردیدات روشن می‌شود که ابن سینا ناتوان از تصحیح حرکت کمّی در نبات و حیوان بوده است و شگفت این‌که رأی حق در همین تردیدها و شایدها بر زبان او جاری شده است اما نتوانسته دریابد که نظر حق همین است.

۱۲. ابن سینا چون نتوانسته است مجرّد بودن قوه خیال انسان را اثبات کند، در مسأله باقی بودن ارواح انسانی بعد از فنای بدن حیران مانده است. [و به همین دلیل به ورطه اقوال متناقضی افتاده است.]

۱۳. ابن سینا درباره نفوس فلکی رأیی اتخاذ کرده است که سخیف و فاسد بودن آن بر هر محقق بصیری روشن است.

۱۴. ابن سینا از یک سو تحول جوهری را ممتنع می‌داند و از سوی دیگر اعتراف کرده است که نفس آدمی وقتی کامل شود و از بدن جدا شود، مبدل به عقل خواهد شد و دیگر نام نفس بر او اطلاق نمی‌شود. [و این تناقض است]

۱۵. ابن‌سینا معنی عقل بسیط را در نیافته است و بر مفاد آن، آن‌گونه که ما بیان کردیم، اطلاع حاصل نکرده است... زیرا این مفهوم، به سادگی دست یافتنی نیست و این خداوند است که صاحب فضیلت و فضیلت‌بخش است و کلید آرزوها به دست اوست.

۱۶. ابن‌سینا این امر را که صور جوهری مفارق، دانش‌های تفصیلی برای ذات خداوند باشد، محال دانسته است؛ به آن دلیل که این صور، مفارق از ذات خداوند و مباین با آن هستند؛ در حالی که ما قبلاً فساد

این اعتقاد را با اثبات این‌که صور عقلی، جوهری مفارق و منفصل از ذات خداوند نیستند، روشن کرده‌ایم.»

ملاصدرا سپس می‌افزاید:

«این مواردی که ذکر کردیم و دیگر موارد نظیر آن از لغزش‌ها و کوتاهی‌های ابن‌سینا، ناشی از ناتوانی و کم‌کاری او در ادراک حقیقت وجود و احکام آن است و نیز بدان دلیل است که وی وقت خود را صرف دانش‌های غیرضروری مثل لغت و دقایق حساب و فن ارثماطیقی و موسیقی و معالجات طبی و دیگر علوم جزوی نموده است که خداوند برای هر یک از این علوم، افراد شایسته و مناسبش را قرار داده است و برای مرد الهی جایز نیست که همّت خود را صرف آن‌ها نماید.»[۱]

اختلافات ملاصدرا و سهروردی

ملاصدرا در بعضی از آثار خود تلاش کرده است، برخی نظریات سهروردی را براساس نظریه اصالت وجود تفسیر و معنا کند تا به نوعی رفع اختلاف نماید اما به گفته دکتر دینانی، این امر از مصادیق »تفسیر بما لایرضی صاحبه» می‌باشد:

«صدرالمتألهین در مورد این مسأله که جسم یک امر ظلمانی و غاسق بالذات است، با سهروردی مخالفت کرده و معتقد است، وحدت اتصالی با ظلمت محض و غاسق بودن بالذات سازگاری ندارد. صرف نظر از این مسأله، بین صدرالمتألهین و سهروردی در مورد نور و ذومراتب بودن آن اختلاف قابل ملاحظه‌ای دیده نمی‌شود. با این همه،

۱- اسفار۹/ ۱۱۹ - ۱۰۹ (همراه با تلخیص)

پرسش بزرگی در اینجا پیش می‌آید که پاسخ به آن چندان آسان نیست: همان‌سان که یادآور شدیم، صدرالمتألهین بر این باور است که آنچه سهروردی در باب نور ابراز داشته، در باب وجود نیز صادق است و در واقع میان وجود و نور جز در عالم لفظ و اصطلاح هیچ‌گونه اختلاف و دوگانگی دیده نمی‌شود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا سهروردی از نور سخن گفته و در مورد حق ـ تبارک و تعالی ـ به جای کلمه واجب‌الوجود از عنوان »نورالأنوار» استفاده کرده است؟ آیا مقصود این فیلسوف اشراقی از به کار بردن کلمه نور به جای کلمه وجود، نوعی تفنن در عبارت و بازی با الفاظ بوده است؟... صدرالمتألهین شیرازی به عنوان یک فیلسوف، آنچنان در مسائل وجود غوطه‌ور است که جز به هستی نمی‌اندیشد. او به آسانی می‌تواند فلسفه نور سهروردی را براساس اصول فلسفی خویش تفسیر کند و از کلمه نور معنی وجود دریافت نماید؛ ولی اگر به دیده انصاف بنگریم، باید بپذیریم که آنچه فیلسوف بزرگ شیراز در تفسیر سخن سهروردی ابراز داشته، به هیچ وجه مورد رضایت این فیلسوف اشراقی نیست زیرا سهروردی از روی علم و آگاهی سخن می‌گوید و با عدول از کلمه وجود به کلمه نور، موضع خود را آشکار می‌سازد. او با صراحت تمام، اعتباری بودن وجود را اعلام داشته و اساس حکمت اشراقی خویش را نور شمرده است.»[1]

اختلاف در نظریه وحدت وجود

یکی از مسائل مورد بحث در فلسفه این است که آیا می‌توان برای

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳/ ۱۳۳-۱۳۲

کل وجود و هستی که شامل ذات مقدس الهی هم می‌شود، وحدتی را اثبات کرد یا نه؟

در این زمینه، حداقل چهار نظر متفاوت وجود دارد:

۱. **وحدت وجود و موجود**، که وجود حقیقی را منحصر به ذات مقدس الهی می‌داند و بقیه موجودات را دارای وجودهای مجازی می‌شمارند. غالب عرفا و صوفیان بر این نظرند.

۲. **وحدت وجود و کثرت موجود**، که نظریه محقق دوانی است و مشهور به نظریه «ذوق تاله» است. در این نظریه، وجود حقیقی مخصوص به خدای متعال است ولی موجود حقیقی شامل مخلوقات هم می‌شود اما به معنای «منسوب به وجود حقیقی» نه به معنای «دارای وجود حقیقی.»

۳. **کثرت وجود و موجود**، نظریه منسوب به مشائین است. براساس این نظر، کثرت موجودات قابل انکار نیست و ناچار هر کدام از آن‌ها وجودی خاص به خود خواهد داشت و چون وجود حقیقت بسیطی است، پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام‌الذات خواهد بود.

۴. **وحدت وجود در عین کثرت آن**، این نظریه را ملاصدرا به حکمای ایران باستان نسبت داده است و مفهومش این است که حقایق عینی وجود هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی، ولی ما به الاشتراک و مابه الامتیاز آن‌ها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود، بلکه مابه الامتیاز آن‌ها به ضعف و شدت است مثل اختلاف نور شدید و نور ضعیف.[۱]

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه۱/ ۳۴۰-۳۳۸

اما دراین‌که ملاصدرا قائل به کدام‌یک از نظریات فوق است نیز بین اساتید فلسفه اختلاف وجود دارد. آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه اول را که از آن با عنوان »وحدت شخصی وجود» نیز یاد می‌شود، مردود اعلام می‌کند؛ بدان دلیل که برخلاف کثرتی است که به بداهت درعالم هستی می‌یابیم و انکار این کثرت را خروج از طور عقل و نوعی سفسطه و انکار بدیهیات می‌داند. وی در این جهت، علامه طباطبایی را نیز همرأی با خود دانسته و می‌گوید، شاید به‌علت سخافت و سفسطه بودن این نظریه بوده است که علامه در کتاب نهایةالحکمة آن را ذکر نکرده است.[۱] آقای مصباح قول چهارم را نظریه مختار ملاصدرا می‌داند.[۲]

اما آیت‌الله جوادی آملی، دیدگاه آقای مصباح را رد کرده و می‌گوید: «سفسطه خواندن قول به وحدت شخصی وجود که مختار اهل معرفت است، با حکمت متعالیه و آنچه که مورد دفاع صدرالمتألهین است سازگار نیست بلکه نظر خاص صدرالمتألهین که بر آن نیز تصریح کرده و در نهایت نیز به اثبات آن می‌پردازد، چیزی جز این قول نمی‌باشد.»[۳] و در ادامه به نقل قولی از ملاصدرا که وحدت وجود و موجود را می‌پذیرد، اشاره می‌کند.[۴]

و البته بعضی از فلاسفه از جمله علاءالدوله سمنانی ــ که به بزرگی از وی یاد می‌شود ــ سخت به قائلان این قول که از جمله آن‌ها ابن عربی

۱- همان/ ۳۳۸ و مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقة علی نهایة الحکمة/ ۴۵

۲- آموزش فلسفه/ ۳۴۱

۳- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد اول/۵۶۰

۴- اسفار ۱/ ۷۱

است، می‌تازد و اساساً ذات واجب را ورای وجود و عدم و محیط بـر آن دو می‌داند و نحله وجودی از حکما و عرفا را تکفیر می‌کند.[۱]

میرداماد و انکار عالم مثال

میرداماد از یک سو به وجود عوالم طولیه و رابطه ضروری در میان آن‌ها اعتراف کرده و از سوی دیگر، وجود عالم مثـال را [بـرخلاف نظـر بسیاری از دیگر فلاسفه] مورد انکار قرار داده اسـت. او بـر ایـن عقیـده است که یک امر موجود، اگر در زمره معـانی و مجـردات قـرار نگرفتـه باشد، ناچار باید در ردیف موجودات مادی و جسـمانی قـرار گیـرد. بـه عبارت دیگر، میرداماد بین مجرد تام و مادی محض واسطه قائل نیست و امر نیمه مجرد را نمی‌پذیرد. برزخ میان مجرد و مادی در نظر او نامعقول شناخته می‌شود و عالم خیال منفصل جایگاه واقعی ندارد.[۲]

مقولات دهگانه یا دوگانه؟

مسأله »مقولات» از جمله مسائلی است که میرداماد در مورد آن به شیخ اشراق نزدیک شده و موضع او را اتخاذ کـرده اسـت. او بـه جـای مقولات ده گانه مشائیان، تنها به دو مقوله قائل شده که یکی مقوله جوهر و دیگری مقوله عرض به شمار می‌آید. میرداماد قائل به حرکت جوهری نبوده و حرکت را در مقوله عالی عرض داخـل دانسـته و معتقـد اسـت، مقوله حرکت با دو مقوله فعل و انفعال به حسب حقیقت متحد بوده و بـه

---

۱ - رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد دوم/ ۹۱

۲ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۳۱۴

حسب اعتبار، غیر یکدیگر شناخته می‌شوند.[۱] البته به گفته دکتر دینانی، تعداد کسانی که با اصل حرکت جوهری .
مخالفت کرده‌اند، به هیچ وجه اندک نیست.[۲]

دو جریان فلسفی معاصر و رقیب

همزمان و معاصر با ملاصدرا یک جریان مطرح و نیرومند فلسفی دیگر وجود داشته است که در بسیاری از مبانی، رو در رو و مخالف با ملاصدرا می‌اندیشیده است: «کتاب احیای حکمت علی قلی بن قرچغای خان، همانند سایر آثار این اندیشمند توانا نشان‌دهنده جریان فکری نیرومندی است که در جهت خلاف اندیشه‌های صدرالمتألهین شیرازی وجود داشته است. این جریان فکری در تعلیمات شیخ رجبعلی تبریزی به اوج خود رسیده و به عنوان یک نظام فلسفی مطرح شده است. این نظام فلسفی که با نوعی از الهیات تنزیهی سازگاری دارد، با معانی و مضامین برخی از روایات اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم السلام نیز نزدیک است. در این نظام فلسفی، رگه‌هایی از اندیشه‌های مکتب نوافلاطونی نیز وجود دارد که برای اهل بصیرت به وضوح قابل مشاهده است. بی‌تردید صدرالمتألهین شیرازی نیز در نظام فلسفی خود که در جهت خلاف مکتب شیخ رجبعلی تبریزی قرار دارد، از مضامین روایات شیعه و معانی آیات قرآن مجید بهره‌مند شده و از این طریق به اندیشه خویش وسعت و غنا بخشیده است، ولی در این مسأله نیز تردید وجود

۱- همان/ ۳۱۵

۲- همان۳/ ۳۷۴

ندارد که سبک تفسیر صدرالمتألهین از آیـات و برداشـت او از روایـات، غیر از سبک و اسلوبی است که شیخ رجبعلی تبریزی و شاگردانش از آن پیروی می‌کنند.»[1]

«دو شخصیت مهم عصر صـفوی، یعنـی میرابوالقاسـم فندرسـکی و شیخ رجبعلی تبریزی، چنان که باید و شاید، شناخته شده نیستند. همـان گونه که میرداماد و صدرالمتألهین، استاد و شاگرد بوده‌انـد، میرابوالقاسـم فندرسکی نیز استاد شیخ رجبعلی تبریزی به شمار می‌آید. ولی بـین ایـن استاد و شاگرد و آن استاد و شاگرد، از لحاظ سـبک اندیشـه و اسـلوب تفکر، فاصله بسیار است. کسانی بر این عقیـده‌انـد کـه میرفندرسـکی از پیروان حکمت مشایی بوده و بیشتر اوقات کتب شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا را تدریس می‌کرده است؛ ولی حقیقت این است که تدریس کتب ابن‌سـینا دلیل بر مشایی بودن شخص نیست، زیرا بسیارند کسانی که آثار ابن‌سـینا را تدریس می‌کنند ولی خود را پیرو مکتب مشایی معرفی نمـی‌کننـد. بـه علاوه، شواهدی در دست است که نشـان مـی‌دهـد، میرفندرسـکی تـابع اندیشه مشائیان نبوده است. قصیده‌ای که از این حکیم به یادگار مانـده و در بسیاری از کتب نقل شده، نشان‌دهنده این است که او به مشرب فکری افلاطون بسیار نزدیک بوده است:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی
صورتی در زیـر دارد آنچه در بالاستی
صـورت زیـرین اگر بـا نردبـان مـعرفت
بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی

---

۱ - همان۱/ ۳۳۳-۳۳۴

در نیابد ایـن سخـن را هـیچ فهم ظاهری
گر ابونصر استی و گر بوعلی سیناستی

همان‌طور که در این چند بیت مشاهده می‌شود، میرفندرسکی قرابت و انس خود را با حکمت افلاطونی نشان داده و در بیت اول با صـراحت تمام مسأله مثل یا ارباب انواع را مطرح کرده است. او از این مرحله نیـز پا فراتر گذاشته و درک دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام را از وصـول بـه حقیقت مثل افلاطونی ناتوان دانسته است... هرچه در این باب گفته شود، در این واقعیت تردید نیسـت کـه میرفندرسـکی در اندیشـه‌هـای شـیخ رجبعلی تبریزی به شدت اثر گذاشته است. شیخ رجبعلی تبریزی نیز بـه نوبه خود یک جریان فکری را به وجود آورد که بسیاری از اندیشـمندان پس از وی این جریان فکری را اساس اندیشه خـویش سـاختند. شـیخ رجبعلی از معاصران صدرالمتألهین شیرازی شناخته می‌شود ولی از جهت نوع فکر و سبک اندیشه، فرسنگ‌ها با او فاصله دارد. حکیم تبریـزی بـا نظریه حرکت در جوهر به شدت مخالف است و با قول به وجـود ذهنـی نیز روی خوش نشان نمی‌دهد.»[۱]

وجود؛ مشترک لفظی یا معنوی؟

یکی از مبنایی‌ترین اختلافات بین شیخ رجبعلی تبریزی و ملاصدرا که منشأ دو نظام کاملاً متفاوت فلسفی می‌شود، در موضوع وجود اسـت: «رجبعلی تبریزی [برخلاف ملاصدرا و اتباع او] هستی را میان ممکنات، مشترک معنوی و میان ممکن و واجب، مشترک لفظی مـی‌دانسـته اسـت.

---

۱ - همان۱/ ۳۲۹ تا ۳۲۷

قاضی سعید قمی نیز همین نظریه را پذیرفته و با نظریه صدرالمتألهین در باب اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن سخت مخالفت کرده است. او نـه تنهـا در ایـن مسـأله کـه یـک مسـأله مهـم و اساسـی اسـت بـا صدرالمتألهین به مخالفت برخاسته بلکه در مورد مسـئله مهـم و اساسـی دیگر یعنی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت نیز با صـاحب حکمـت متعالیه مخالفت کرده است.»[۱]

مخالفت‌های ابن سینا با ارسطو و نفرت ابن رشد از ابن‌سینا

تعرض‌هایی که فیلسوفان به یکدیگر کرده‌اند و به تخطئـه همـدیگر پرداخته‌اند، خود فصلی خواندنی از تاریخ فلسفه است: «ارسطو یک مرد طبیعت‌شناس است، در عین این‌که یک فیلسوف است، یک طبیعت‌شناس هم هست. بوعلی سینا در بسیاری از مطالب بـا ارسـطو مخالفـت کـرده است. ابن رشد اندلسی که او هم یک فیلسـوف اسـت، تعصـب شـدیدی نسبت به ارسطو دارد و به همین جهت تنفر فوق‌العاده‌ای از ابن سینا دارد، از دست او عصبانی است که چرا با ارسطو مخالفت کرده است. کوشـش فوق‌العاده‌ای دارد که هر جا بوعلی با ارسطو مخالفتی دارد، بـوعلی را رد بکند و می‌گوید، حرف همان است که ارسطو گفته و دیگر بالاتر از حرف ارسطو حرفی نیست.»[۲]

«ابن رشد نسبت به منطق ارسطو تعصب بسیار نشان می‌دهد و معتقد است که سعادت بدون آن برای هیچ کس فراهم نمی‌شود. او متأسف است

۱- همان۳/ ۳۳۹

۲- مطهری، مرتضی، خاتمیت/ ۱۴۹

که سقراط و افلاطون از آن اطلاع نداشتند و حال آن‌که سعادت انسان بستگی به درجه معرفت او از منطق دارد.»[۱]

«میرداماد در باب پیدایش کثرت از وحدت، دیدگاه‌های مشایی فیلسوفانی چون ابن‌سینا را مردود می‌شمارد.»[۲]

در هر صورت، همان گونه که گفتیم، اختلافات بین فلاسفه، عرض عریضی دارد که بیان همه آن‌ها مجالی وسیع را می‌طلبد و جالب این‌که این اختلاف از باء بسم‌الله تا تاء تمّت فلسفه حضور دارد:

«همان‌سان که مشاهده می‌شود، در تعریف فلسفه و بیان ماهیت واقعی آن، اختلاف نظر بسیار است. ارائه یک تعریف جامع و مانع که مورد قبول همه اندیشمندان و فلاسفه جهان قرار گیرد، کار آسانی نیست.»[۳]

البته بعضی از فیلسوفان و فلسفه‌دانان با دیدن این همه تعارض و اختلاف، بالاخره اعترافهایی از سر انصاف کرده‌اند:

«وقتی گفته می‌شود فیلسوف یک جهان عقلی است که با جهان عینی مشابهت دارد، منظور این نیست که در ادراک فلسفی خطا رخ نمی‌دهد، زیرا انسان همواره در معرض خطا و اشتباه قرار دارد و هر اندازه اندیشه‌های او عمیق‌تر و متعالی‌تر باشد، خطای او نیز ممکن است ژرف‌تر و سهمناک‌تر به وقوع پیوندد.»

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۱/ ۲۲۵

۲- تاریخ فلسفه در اسلام/ ۴۵۶

۳- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۳/ ۹

البته آقای دکتر دینانی بلافاصله می‌افزاید:

«ولی نکته جالب توجه این است که انسان از طریق تفکر می‌تواند به خطا و اشتباه خود نیز پی برده و از آن دوری جوید.»[۱]

که این البته کرّ علی ما فرّ است، یعنی بدون شک اگر چنین امکانی وجود داشت که انسان از طریق تفکر بتواند به خطاهای خود پی ببرد، نباید این همه اشتباه و اختلاف و تعارض بروز می‌کرد و باید دامنه آن‌ها جمع می‌شد اما می‌بینیم که چنین چیزی اتفاق نیفتاده است.

آقای دکتر دینانی در چند سطر بعد سخنی دیگر می‌گوید که می‌تواند حسن ختام مناسبی برای این بحث باشد:

«برخی از بزرگان حکمت گفته‌اند: غایت ادراک انسان، درک او از عجز و ناتوانی نسبت به ادراک هستی است.»[۲]

۱- همان

۲- همان/ ۱۰

بخش نهم:

اشارات و تنبیهات

آیا عقل یعنی فلسفه و تعقل یعنی تفلسف؟

یکی از شایع‌ترین پاسخ‌ها و دفاعیه‌های فیلسوفان و فلسفه‌دوستان در برابر مخالفان فلسفه، این است که فلسفه چیزی جز عقل و خردمندی نیست و مخالفت با فلسفه مفهومی جز مخالفت با گوهر گرانبها و مورد احترام همگان یعنی عقل ندارد.

به زعم فیلسوفان، تنها با فلسفه‌دانی و فلسفه‌خوانی و تفکر به شیوه فلسفی است که انسان‌ها نیروی عقل را به کار گرفته‌اند و بر وفق خرد عمل کرده‌اند؛ از همین رو مخالفت با فلسفه یعنی مخالفت با تعقل و خردمندی. فیلسوفان با همین پیش‌فرض و اصل موضوع خویش، به سراغ آیات و برخی روایات رفته و ستایش آن‌ها از عقل و خرد را به مفهوم ستایش از فلسفه، و توصیه‌هایشان به تعقل و تفکر را به مفهوم سفارش به تفلسف و مشی بر طریق فلسفی می‌گیرند. آیا واقعاً چنین است؟ اکنون در پاسخ به این استدلال به نکات زیر توجه کنید:

۱. مترادف دانستن فلسفه با عقل و تفلسف با تعقل، تنها یک ادعا است که فیلسوفان آن را نزد خویش مفروض و مفروغ عنه گرفته و کمترین دلیلی بر اثبات آن اقامه نکرده‌اند.

تعریف و برداشت فلاسفه از عقل، نه مبتنی بر اقوال لغویین و کتب

اصیل لغت است و نه مبتنی بر تعریف رایج بین عموم عقلا و همچنین، نه تنها هیچ استنادی از قرآن و عترت در تأیید چنین معنایی وجـود نـدارد بلکه بر ضد آن، ادله و شواهد فراوانی نیز موجود است.

در فصل نخست مشروحاً درباره تفاوت عقـل فلسـفی بـا عقـل دینـی توضیح دادیم که تکرار آن مباحث در اینجا ضرورتی ندارد، اما اجمالاً متذکر می‌شویم که عقل از نظر فلسفه قوه‌ای از قوای نفس است که آدمی با اتکـای به آن و به‌طور مستقل، قادر است به فهم معارف، علوم و حقایق نائل شـود و هستی را آن‌گونه بشناسد که عالَمی عقلی شبیه عالَم عینی شود.

مهم‌ترین ویژگی عقل فلسفی، توهم و ادعای فهم مستقل و نامحدود حقایق و معارف است، حتی اگر این فهم بر رفتار و کردار آدمی تـأثیری نگذارد. اما با مراجعه به کتب لغت در مـی‌یـابیم کـه یکـی از مهـم‌تـرین ویژگی‌های عقل ـ که عقل موجود در قرآن و عترت نیز قویاً مـرتبط بـا همین معنای لغوی است ـ نیـروی بازدارنـدگی آن از ارتکـاب اعمـال و افعال زشت است و آن فهم و ادراکی عقلانی است کـه منجـر بـه چنـین بازدارندگی شود. در واژه اولی النهی نیز که به معنای صاحبان خرد است، همین ویژگی بازدارندگی (نهی) از زشتی‌ها لحاظ شده است.[1]

بنابراین معنای مورد نظر فلاسفه از عقل، تناسـب تـامّی بـا معنـای لغوی آن ندارد.

۲. توصیه‌های قرآن کریم به تعقل و تدبر و تفکر، هرگـز بـه معنـای سفارش به تفلسـف و اندیشـه‌ورزی در بـاب مباحـث دور از دسـترس اندیشه آدمی و یا تفکر در ذات و صفات خداوند و... نیست تا آن‌کـه در

---

۱ - در کتاب العین آمده است: النّهیة: العقل، سمیّت بذلک لانها تنهی عن القبیح

مواردی نیز محصول این تعقل و اندیشه، خلاف مسلّمات قرآنی باشد، بلکه مقصود، تعقل در آیات کتاب تشریع (قرآن) و تکوین (طبیعت)، خلقت آسمان‌ها و زمین، شگفتی‌های آفرینش، بیهوده نبودن خلقت و ضرورت ثواب و عقاب برای اعمال آدمیان، قدرت خداوند در احیای مردگان و... می‌باشد که محصول نهایی آن نیز باورمندی بیشتر به توحید و معاد و ترغیب به انجام اعمال صالح و پرهیز از اعمال زشت است.

در یک جمع‌بندی، سیاق و مضمون آیاتی که در آن‌ها توصیه به تعقل و تفکر شده و نسبت به عدم تعقل و تفکر سرزنش شده است و یا از خردمندان (اولوالالباب) ستایش شده است، به شرح زیر می‌باشد:

۱. تعقل و تفکر در پدیده‌های طبیعی و شگفتی‌های آفرینش به منظور خداشناسی (بقره/ ۲۶۶-۱۶۴، آل عمران/۱۹۰، یونس/۱۰۱-۲۴، رعد/ ۴-۳، نحل/۶۹-۶۷-۱۴-۱۳-۱۲-۱۱، فرقان/ ۴۵، شعراء/۲۸، عنکبوت/۶۴-۶۳، روم/۲۴-۲۱-۸، زمر/۴۲-۲۱، مؤمنون/۸۰، غافر/۶۷، جاثیه/۱۳-۱۲-۵-۴-۳)

۲. تعقل در احکام الهی چون احکام حج، حرمت شراب و قمار، نماز، وصیت، طلاق، پرهیز از شرک، نکشتن اولاد از ترس گرسنگی، عدم قتل نفس محترم، پرهیز از فواحش، نبودن حرج بر اعمی، اعرج و مریض و... (بقره/ ۲۴۲-۲۴۱-۲۴۰-۲۳۹-۲۳۸-۲۱۹-۱۹۷، انعام/ ۱۵۱، مائده/ ۱۰۳، رعد/ ۲۱، نور/ ۶۱)

۳. تعقل در برخی رویدادها مثل زنده کردن مقتول در بنی‌اسرائیل، لهو و لعب بودن حیات دنیا، مطالعه اقوام نابود شده و تنکیس در خلقت و... برای توجه به امر معاد (بقره/۷۳-۷۲، انعام/ ۳۲، اعراف/ ۱۶۹، یوسف/۱۱۱-۱۰۹، حج/۴۶-۴۵، قصص/۶۰، عنکبوت/ ۳۵-۳۴، روم/ ۸-۷، یس/ ۶۸، صافات/ ۱۳۸، حدید/ ۱۷، طلاق/ ۱۰-۹، ملک/۱۰)

۴. تعقل در آیات کتاب الهی (بقره/۷۵، آل‌عمران/ ۷، ابـراهیم/ ۵۲، نحـل/ ۴۴، انبیـاء/۱۰، ص/ ۲۹، یوسـف/ ۲، غـافر/ ۵۴، زخـرف/ ۳، حشر/ ۲۱)

۵. سرزنش آن‌ها که خردورزی نمی‌کنند، شامل:

الف ـ آن‌ها که مردم را به نیکی فرمان می‌دهند و خود از انجـام آن غافل می‌شوند. (بقره/ ۴۴)

ب ـ پدران مشرکان (بقره/ ۱۷۰)

ج ـ کفاری که سخن انبیـاء را مـی‌شـنوند امـا درک و یـا اطاعـت نمی‌کنند. (بقره/ ۱۷۱، انفال/ ۲۲-۲۱، یونس/۱۰۰-۴۲)

د ـ اهل کتابی که درباره ابراهیم محاجه می‌کنند و هر یک ابراهیم را از خویش می‌دانند. (آل عمران/ ۶۵)

هـ ـ آنان که نماز را به سخره و بازی می‌گیرند. (مائده/ ۸۵)،

و ـ سرزنش تکذیب کنندگان انبیاء که تفکر نمی‌ورزند. (انعـام/۵۰، اعراف/۱۷۶)

ز ـ سرزنش کفاری که از سر خردنـاورزی خواسـتار تغییـر قـرآن توسط پیامبر می‌شوند. (یونس/۱۶-۱۵)

ح ـ آن‌ها که در مزد نخواستن پیامبر و تنها برای خدا بودن دعـوت او تعقل نمی‌کنند. (هود/۵۱)

ط ـ سرزنش بت‌پرستان خردناورزی که آنچه را به آن‌ها نفع و ضرر نمی‌رساند، می‌پرستند. (انبیاء/۶۷)

ی ـ سرزنش اعرابی که از پشت حجره پیامبر را صـدا مـی‌کردنـد. (حجرات/۴)

ک ـ کسانی که هوای نفسشان را خدای خویش گرفته‌اند و به سخن انبیاء گوش فرا نمی‌دهند. (فرقان/ ۴۴-۴۳)

ل ـ سرزنش مشرکانی که به دلیل خردناورزی، قلوب و خواست‌های متشتت دارند. (حشر/۱۴)

م ـ سرزنش آن‌ها که خرد نورزیدند و بر خلاف عهد الست، فریب شیطان را خوردند. (یس/۶۲-۶۱-۶۰)

۶. لزوم خردورزی مؤمنان در این باره که نباید از غیرهمکیشان خود دوست انتخاب کنند. (آل‌عمران/۱۱۸)

۷. خردورزان نباید از کثرت خبیث و مردم گمراه فریب بخورند، چرا که طیّب و خبیث مساوی نیستند. (مائده/۱۰۰)

۸. تفکر در این باره که پیامبر صلی الله علیه و آله مجنون نیست بلکه از جانب خداوند مبعوث شده است. (اعراف/۱۸۴، سباء/ ۴۶)

۹. تنها خردورزان متذکر این نکته می‌شوند که بنده قانت و خداترس و امیدوار به رحمت خداوند، دانابوده و با نادانانی که اهل عبادت نیستند، مساوی نیستند. (زمر/۹)

۱۰. شفیعان غیرخدا (بتها) نه مالک چیزی هستند و نه فهم و خرد دارند. (زمر/۴۳)

۱۱. توصیه به خردورزی در این باره که مخلوقات خداوند، نمی‌توانند شریک خداوند باشند. (زمر/۲۸)

بر این اساس، این‌که ما توصیه‌های قرآن به تعقل و تفکر را منصرف به تفکر و تعقل فلسفی بدانیم، امری کاملاً خلاف واقع و از مصادیق بارز تفسیر به رأی است.

۳. اگر بپذیریم که مقصود قرآن از توصیه به تعقل، همان تفکر و سلوک فکری فلسفی است، باید بگوییم که مسلمانان و مؤمنان شایسته صدر اسلام چون سلمان و ابوذر و مقداد و مالک‌اشتر و عمار یاسر و زرارة و هشام و... به دلیل آن‌که اهل فلسفه نبودند، نه مشایی بودند و نه

اشراقی و نه ادراکی از فلسفه صدرایی ــ که جمع بین فلسفه مشاء و اشراق است ــ داشتند، به این توصیه مهم قرآنی عمل نکرده‌اند و در زمره خردورزان و اندیشه‌مندان نبوده‌اند و نهایتاً افرادی مؤمن با دانش و بینشی محدود و اندک بوده‌اند. همچنین باید طیف وسیعی از علما و دانشمندان عالی مقام چون کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، سیدبن طاووس، طبرسی، علامه مجلسی، شیخ بهایی و... را که نه مشایی بوده‌اند و نه اشراقی و بلکه بعضاً صریحاً به مخالفت با فلسفه و مبانی فلسفی پرداخته‌اند، از دایره عقلا و خردمندان خارج بدانیم!

۴. برخی از روایات صریحاً از تفکر و تعمق درباره اموری که از دسترس عقل آدمی به دور است، بر حذر می‌دارند. از جمله آن‌ها، روایاتی است که نهی از تفکر در ذات و صفات الهی می‌کنند ــ که ذکر آن‌ها گذشت ــ و نیز روایاتی دیگر از این قبیل:

۱. الامام الصادق علیه السلام: آفة العلماء عشرة اشیاء:... والخوض فیما لم یصلوا الی حقیقته[۱]

ــ آفت دانشمندان ده چیز است و یکی از آن‌ها فرو رفتن و تفکر در اموری است که اندیشه آدمی به حقیقت آن نمی‌رسد.

۲. الامام علی علیه السلام: الکفر علی اربع دعائم علی الفسق و الغلوّ و الشک و الشبهه... و الغلوّ علی اربع شعب: علی التعمق بالرأی... فمن تعمق لم ینب الی الحق و لم یزدد الا غرقاً فی الغمرات فلم تنحسر عنه فتنة الا غشیته اخری و انخرق دینه فهو یهوی فی امر مریج[۲]

۱- همان

۲- کافی ۲/ ۳۹۱

ـ کفر بر چهار ستون استوار است: فسق، غلو، شک و شبهه...، غلوّ چهار شعبه دارد: تعمّق در رأی...، آن کس که [در پاره‌ای از امور غیبی] تعمق ورزد، به حق رهنمون نشود و جز فرو رفتن بیشتر در گرداب‌ها[ی فکری و عملی] نتیجه‌ای ندارد؛ از شبهه و فتنه‌ای خلاص نمی‌شود مگر آن‌که شبهه و فتنه‌ای دیگر دامنگیر او می‌شود؛ دینش از هم گسسته و در آشفتگی فرو می‌رود.

تذکر یک نکته

از آنچه در این بخش گفتیم چنین بر نمی‌آید که بین تعقل فلسفی و مباحث آن هیچ نقطه مشترکی با تعقل قرآنی و مباحث مورد سفارش قرآن به خردورزی نیست، بلکه بعضاً نقاط مشترکی یافت می‌شود، اما وجود نقاط اشتراک بین دو مکتب و دو راه و دو جهان‌بینی، هرگز به معنای یکی بودن آن‌ها نیست. شاید کمتر مکتب باطلی را بتوان یافت که ظاهراً نقاط مشترکی با آیین اسلام نداشته باشد، اما این هرگز به مفهوم یگانگی و پیوند این مکاتب با اسلام نیست.

آیا مخالفت با فلسفه خودْ فلسفه است؟

یکی از شیوه‌های فیلسوفان در دفاع از فلسفه در مقابل مخالفانشان این است که آنان تفلسف را مساوی با تعقل و فلسفه را عین عقل دانسته و سپس به جنگ مخالفان می‌روند و جالب توجه این‌که، با تکیه‌گاه قـرار دادن این ادعا، با دو روش متضاد و منافی با یکدیگر عمل می‌کنند. شیوه اول آن‌که هرگونه مخالفت با فلسفه را مخالفت با عقل و خـرد دانسـته و بلکه خروج از طور عقل می‌دانند و مخالفان را رو در روی آیات قرآنـی و احادیثی که ستایش از عقل و توصیه به تعقل نموده‌اند، قرار می‌دهند که در فصول پیشین در این باره سخن گفتیم.

در شیوه دوم برخلاف شیوه اول، نه تنها مخالفـان بـا فلسـفه را بـه عقـل‌سـتیزی مـتهم نمـی‌کننـد بلکـه آنـان را در عـین فلسـفه‌سـتیزی، فلسفی‌اندیش و عقل‌گرا قلمداد مـی‌کننـد و تمـام تـلاش‌هـای ذهنـی و استدلالی آن‌ها را آب به آسیاب فلسفه ریختن می‌داننـد و نتیجـه آن‌کـه، مخالفان فلسفه نیز بی‌آن‌که خود بدانند یـا بخواهنـد، فیلسـوف‌انـد! ایـن عبارت را فیلسوفان متعددی در دفاع از فلسفه بر زبان و قلم آورده‌اند که

«اگر باید فیلسوفی کرد، پس باید فیلسوفی کرد و اگر نباید فیلسوفی کرد، باز هم باید فیلسوفی کرد»؛ مفهوم این سخن آن است که فلسفه، چیزی جز خردگرایی، استدلال‌آوری و اندیشه‌ورزی نیست و هر جا که پای استدلال و تفکر و بحث نظری در میان است، همان جا فلسفه حضور دارد، حتی اگر این استدلال‌آوری و اندیشه‌ورزی علیه فلسفه و در جهت تخطئه آن باشد. بر این اساس، فلسفه‌ستیزان در همان دم که فلسفه‌ستیزی می‌کنند ـ چه بدانند و یا ندانند و بخواهند یا نخواهند ـ در واقع فلسفه‌ورزی کرده و در جایگاه فیلسوف نشسته‌اند!

کندی از جمله فیلسوفانی است که در دفاع از فلسفه به این استدلال متوسل شده است:

«کندی معتقد است که دشمنان فلسفه برای آن‌که انکار و اجتناب خود را از فلسفه واجب قلمداد کنند، نیازمند به اقامه دلیل‌اند و از این جهت در تناقض افتند و رسوا شوند.... به ناچار مخالفان فلسفه، خود به زبان خود به وجوب فرا گرفتن آن اعتراف کنند، زیرا از دو حال بیرون نیست: یا می‌گویند فراگرفتن آن واجب است یا واجب نیست. اگر بگویند واجب است، پس طلب آن هم برایشان واجب شود؛ و اگر گویند واجب نیست، باید علت آن را بیان کنند و برای آن دلیلی بیاورند؛ در حالی که آوردن علت و دلیل، در شأن کسی است که از علم به حقایق اشیاء بهره‌مند باشد.»[1]

آقای دکتر دینانی نیز تقریرهای گوناگونی از این استدلال دارند:

«فلسفه چیزی است که هرگز نمی‌توان آن را از صحنه زندگی بشر بیرون راند. کسی که به جنگ و خصومت با فلسفه بر می‌خیزد، ناچار

---

۱ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/۳۷۹

باید با ابزار و سلاح فلسفه به این کار مبادرت نماید و کسی که با نیرو و سلاح فلسفه با فلسفه می‌جنگد، نتیجه کارش جز تحقق بخشیدن به فلسفه، چیز دیگری نخواهد بود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت، کسی که با فلسفه به دشمنی و مبارزه بر می‌خیزد، با بیرون راندن نوعی از انواع فلسفه، نوعی دیگر از انواع فلسفه را به جای آن می‌نشاند. این جریان همواره در تاریخ وجود داشته است و اکنون نیز ادامه دارد.»[۱]

و نیز:

«بیشتر کسانی که با معرفت برهانی به مخالفت و مبارزه برخاسته‌اند، به اسلحه استدلال توسل جسته و با حربه برهان به جنگ برهان رفته‌اند. فیلسوف بزرگ یونان به درستی دریافته بود که می‌گفت، اگر کسی بخواهد با فلسفه به مخالفت برخیزد، باید فیلسوفی کند.»[۲]

این استدلال حاوی مغالطه‌ای آشکار است؛ چرا که فیلسوف، ابتدا تعقل و استدلال و برهان را مساوی با تفلسف و فلسفه دانسته و آن‌گاه نتیجه گرفته است که هرگونه دلیل‌آوری و اندیشه‌ورزی، عین فلسفه است و بنابراین مخالفان و استدلال‌کنندگان علیه فلسفه نیز خود فیلسوف‌اند و مشتغل به فلسفه[۳]؛ حتی اگر این مخالفان، اهل ظاهر و قشری نگران و جامداندیشان باشند. آقای دکتر دینانی به این نتیجه تصریح می‌کنند:

«با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، می‌توان ادعا کرد، حتی

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۱/ ۱۵۹

۲- همان۳/ ۴۳

۳- همان۳/ ۲۵۷-۲۵۶

کسانی که اهل قشر بوده و جمود بر ظواهر متون دینی را مورد توصیه و تأکید قرار می‌دهند، از عالم نظر [یعنی فلسفه] خارج نبوده و بدون وساطت ذهن نمی‌توانند از موضع خود دفاع کنند. در جهان تشیّع، علمای اخباری از جمله کسانی هستند که جمود بر ظواهر احادیث و روایات را توصیه می‌کنند و نه تنها با اندیشه‌های کلامی و فلسفی و سبک استدلال عقلی سر سازگاری ندارند بلکه حتی نسبت به علم اصول فقه نیز ابراز خصومت و دشمنی کرده و اسلوب استدلال علمای این علم را مردود می‌دانند. با این همه، هیچ عالم اخباری از جهان نظر بیرون نبوده و هرگز نمی‌تواند بدون وساطت ذهن خود سخن بگوید.... کسی نمی‌تواند ادعا کند که موضع علمای اخباری یک موضع نظری و استدلالی نیست، زیرا کسانی مانند ملامحسن فیض کاشانی که خود از فیلسوفان بزرگ و عرفای عالی مقام محسوب می‌شود، از این موضع دفاع کرده است.»

و بلکه اساساً هرجا که پای ذهن و نظر و بحث در میان است و به تبع آن هرجا که پای فرقه و نحله‌ای در کار است، فلسفه و فیلسوف آنجا حضور دارند و چکیده آن‌که، همه نحله‌ها و فرقه‌ها فلسفی‌اند و مدافعان آن‌ها فیلسوف:

«بنابراین همه نحله‌ها و فرقه‌های مذهبی که در جهان اسلام به منصه بروز و ظهور رسیده‌اند، دارای موضع بوده و هر یک از این مواضع بر نوعی نظر و استدلال استوار گشته است. کسانی که با تاریخ فرهنگ اسلامی و کتب ملل و نحل آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که پیروان هر یک از این فرقه‌ها به صحت موضع خود معتقد بوده و سایر مواضع را مردود می‌شمارد. اکنون با توجه به این‌که هر یک از این مواضع بر نوعی نظر و استدلال استوار است، به آسانی می‌توان گفت، جنگ و نزاع اهل هر فرقه با اهل فرقه‌های دیگر، در واقع و نفس‌الأمر، جنگ و نزاع میان یک نظر با نظرهای دیگر

است. باید توجه داشت که نظر یا اعمال نظر، نوعی نظریه‌پردازی است و نظریه‌پردازی مظهر کامل فعالیت عقل به شمار می‌آید.»[۱]

درباره این استدلال که البته بیشتر به لطیفه شبیه است، چند نکته قابل ذکر است:

۱. تعقل را مساوی با تفلسف دانستن، مصادره به مطلوب و بازگشت به نقطه آغازین بحث و نزاع و صرفاً طرح ادعاست و حاوی کمترین دلیلی برای اثبات مدعا نیست. بالاخره معلوم نشد که چرا هرگونه اندیشه‌ورزی و تعقل و استدلالی مساوی با فلسفه‌ورزی است؟ آیا صرفاً به این دلیل که فیلسوفان، چنین معنایی برای عقل و تعقل قائلند؟ مگر مخالفان و استدلال‌آوران علیه فلسفه، با هرگونه نظرورزی و برهان‌آوری و استفاده از عقل، مخالفت می‌ورزند تا بدان‌ها بگوییم که شما دارید از همان حربه و طریقه‌ای استفاده می‌کنید که علیه آن به مخالفت برخاسته‌اید؟

کاملاً بدیهی است که فلسفه تنها یک شیوه و نوع از انواع اندیشه‌ورزی و استدلال‌آوری و به‌کارگیری ذهن و نظر است و نه همه آن‌ها؛ بنابراین هیچ ملازمه‌ای بین هرگونه استدلال‌آوری علیه فلسفه با فلسفی‌اندیشی و فیلسوف شدن وجود ندارد.

۲. اگر هرگونه نظرورزی مساوی با فلسفه است، آیا میزان و معیاری برای حقانیت و درست و نادرستی نظرات گوناگون و متضاد وجود دارد یا نه؟ اگر فیلسوفان بگویند، وجود دارد و تنها یک نظر و دیدگاه و فرقه از میان صدها و هزاران نظر و فرقه درست است، در این صورت، حکم

---

۱ - همان/ ۲۵۷

به بطلان استدلال خود داده‌اند؛ چرا که پذیرفته‌انـد، مـی‌تـوان بـا نـوعی نظرورزی، انواع دیگر نظرورزی را مردود و نادرست اعلام کرد و اما اگر منکر چنین میزان و معیاری شوند، در این صـورت، بـه ورطـه هولنـاک نسبی‌اندیشی و سوفسطایی‌گری در غلطیده‌اند، چرا کـه در ایـن صـورت باید حکم به حقانیت همـه فرقـه‌هـا و نحلـه‌هـا و اندیشـه‌ورزان حتـی سوفسطاییان دهند، زیرا آنان همه در حال تفلسف و خـردورزی و تعقـل هستند.

۳. استدلال یاد شده حاوی این نتیجه نیز هست کـه گویـا تفلسـف برای تفلسف است؛ یعنی نفس تفلسف، خود مقصد و مقصود است، صرف نظر از هر نتیجه‌ای که عاید فیلسوف شود، حتی اگر این نتیجه ضدیت بـا فلسفه و یا دستیابی به هر عقیده و مسلکی باشد. آیا قائلان بـه اسـتدلال مورد بحث، به این نتیجه ملتزم می‌باشند؟!

آیا فهم استدلالی اصول دین متوقف بر فلسفه دانی است؟

از جمله ادله‌ای که اهل فلسفه در اثبات مطلوبیت و بلکه ضرورت فلسفه ارائه کرده‌اند، این است که عموم علمای دین بر این قول‌اند که تقلید در اصول دین جایز نبوده بلکه باید اعتقاد به این اصول، براساس ادراک عقلی مستقل از نقل و تقلید باشد:

«اگر به این نکته توجه داشته باشیم که دین براساس اصول اعتقادات استوار است و اصول اعتقادات با میزان عقل سنجیده می‌شود، ناچار باید بپذیریم که آنچه فلاسفه در مورد بررسی عقلی دین انجام می‌دهند، پسندیده به شمار می‌آید.»[1]

در پاسخ به این استدلال باید به نکات زیر اشاره شود:

۱. در این استدلال نیز فلاسفه مرتکب مصادره به مطلوب شده‌اند و همچنان بر این ادعا پای فشرده‌اند که استدلال و تعقل مساوی تفلسف است

۱- ماجرای فکر فلسفی در اسلام/۳ ۴۱

و هرجا که پای عقل و نظر عقلی در میان است، فلسفه نیز در همانجا حضور

دارد و بلکه آن عین فلسفه است، اما همان‌گونه که گفتیم، در اینجا دلیل عین مدعاست و این سرآغاز گفت و گو و بحث است که آیا تفلسف مساوی با تعقل است و آیا هیچ‌گونه تعقل غیرفلسفی متصور نیست؟

۲ـ پذیرش این ادعا که فهم عقلانی اصول دین متوقف بر فلسفه‌دانی و فلسفه‌خوانی است و بدون آن امکان اعتقاد صحیح به اصول دین وجود ندارد، به نتایج زیر منجر خواهد شد:

الف: اعتقادات عموم مؤمنان از صدر اسلام تا کنون به استثنای اندکی، در باب اصول دین، غلط و تقلیدی بوده و فاقد ارزش است، چرا که آنان بی‌اطلاع از مبانی و قواعد و اصول فلسفی بوده و اغلب کمترین اطلاعی از فلسفه و مباحث آن نداشته و ندارند. اینان هرگز در باب اثبات وجود خدا به برهان امکان و وجوب و یا برهان صدیقین استناد نکرده و کمترین اطلاعی در باب مباحثی چون اصالت وجود یا اصالت ماهیت و... نداشته‌اند. آیا فلاسفه به این نتیجه تن می‌دهند و به تضلیل و تکفیر همه مؤمنان فلسفه‌ندان حکم می‌کنند؟

ب: با پذیرش استدلال فوق‌الذکر فیلسوفان، نه تنها عموم مؤمنان در عقایدشان تخطئه می‌شوند، بلکه حتی خواص از مؤمنان مثل اصحاب و یاران حضرت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام و ستارگان درخشان آسمان ایمان چون سلمان و اباذر و مقداد و عمار و مالک‌اشتر و کمیل و حبیب‌بن مظاهر، زراره و هشام بن حکم و ابان بن تغلب و ابن ابی عمیر و احمد بن ابی نصر بزنطی و یونس بن عبدالرحمن و... نواب اربعه و نیز علمای بزرگی چون کلینی، صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، سیدبن طاووس، علامه حلی، علامه مجلسی، شیخ بهایی، شهید اول، شهید ثانی، صاحب جواهر، شیخ انصاری و... که فلسفه‌دان نبوده و بلکه بعضاً سخت مخالف فلسفه بوده‌اند، می‌بایست به فساد عقیده و حداقل

استضعاف فکری و عقیدتی در فهم اصول دین متهم شوند!

ج: قائلان به استدلال فوق‌الذکر باید توضیح دهند که فهم عقلانی و استدلالی اصول دین در پرتو کدام مشرب و مذهب فلسفی مقبول است؟ مشرب مشّایی، اشراقی، صدرایی (جمع بین مشّائی و اشراقی) و... و آیا تنها یک نحله و مشرب از این نحل و مشارب در عقاید خود مصاب و اهل نجاتند و الباقی گمراه و هالک‌اند؟ یا آن‌که، نه، اصل بر این است که رویکرد به اصول عقاید، فلسفی باشد و تعلق به مشرب و مذهبی خاص موضوعیتی ندارد؟!

د: اگر بپذیریم که فهم استدلالی اصول عقاید جز با فلسفه مقدور و میسّر نیست و منظور خداوند و معصومین علیهم السلام از توصیه به تعقل نیز همین امر است. آیا در مورد عموم مردم ـ به استثنای افرادی نادر ـ این از مصادیق تکلیف بما لایطاق نیست و آیا صدور چنین تکلیفی، به حکم عقل قبیح نمی‌باشد!

مگر نه این است که فهم مسائل فلسفی، نه تنها برای عامه مردم بلکه برای بسیاری از خواص نیز بسیار صعب و دشوار است؟ ملاصدرا در آثار خود در موارد متعددی به این موضوع اشاره کرده است که بسیاری از فلاسفه از فهم پاره‌ای از مسائل فلسفی عاجز مانده‌اند و یا دچار سوءفهم و اشتباهات فاحش شده‌اند و تنها او ـ آن هم با عنایت ویژه الهی ـ به فهم آن مسائل نایل شده است. از جمله این مسائل، اصل اعتقادی معاد جسمانی و نیز مسأله حدوث عالم است[1] که البته

۱- ملاصدرا در کتاب المظاهر الالهیه مدعی است که تحقیق مسأله حدوث عالم بر فلاسفه و عرفای پیش از وی پوشیده مانده و او نخستین کسی است که به فیض الهی به درک آن نائل آمده است. (المظاهر الالهیه، ترجمه طبیبیان/ ۴۹)

همان‌گونه که پیشتر دیدیم، او خود نیز در این دو موضـوع، بـه نتیجـه‌ای برخلاف نصوص دینی رسیده است.

ملاصدرا فهرستی از مسائل مهم فلسفی را ردیف می‌کند کـه فـردی چون ابن‌سینا از فهم و درک صحیح آن‌ها عاجز بوده است و در مـوردی نیز ابن سینا را به بلادت و کودنی متصف می‌نماید. بـا ایـن وجـود، آیـا فلاسفه همچنان بدین اعتقاد پای می‌فشارند که فهم استدلالی اصول دیـن موقوف به فلسفه‌دانی و فیلسوف شدن است؟[1]

۳ـ این سخن علما و فقهای بزرگ که تقلید در اصـول دیـن جـایز نبوده و باید متکی بر استدلال عقلی باشد، هرگز ناظر به قواعـد فلسـفی نیست و مقصود آنان از استدلال عقلی، که همگان باید در اصـول عقایـد بدان دست یابند، چیزی فراتر از استدلال‌های عقل فطری ـ کـه همگـان واجد آنند– نیست. فی‌المثل در اصل توحید، افراد با استناد به برهان صنع و اثر و مؤثر به اثبات وجود خداوند می‌پردازند و با استناد به وجود نظم و آثار تدبیر در نظام خلقت، به حکیم و علـیم بـودن خداونـد اسـتدلال می‌کنند. بدون شک فهم براهینـی چـون برهـان صـنع و برهـان نظـم در دسترس همگان بوده و هیچ نیازی به فلسفه‌دانی ندارد.

بعضی از علما بر این موضوع تأکید کرده‌اند کـه مقصـود از لـزوم و وجوب تفکر و استدلال در اصـول عقایـد، خـوض در مسـائل پیچیـده فلسفی و کلامی نیست:

---

۱ - آیت‌الله جوادی آملی نیز درباره دشواری فهم مباحث فلسفی می‌گوید: «و سرّ صراط مستقیم بودن معارف فلسفی آن است که همانند صراط معـروف، تشـخیص آن از مـو باریک‌تر و طی آن بعد از موشکافی و تدقیق، از رفتن بر لبـه تیـز شمشـیر دشـوارتر است، چون از آن تیزتر می‌باشد.» (رحیق مختوم، بخش دوم از جلد دوم/ ۱۵۵)

۱. شیخ طوسی در کتاب »الاقتصاد» پس از ذکر این مسأله کـه فهـم [کلیات] اصول عقاید باید مبتنی بر تفکر و تعقل باشد، در پاسخ به اشکالی مقدر که اگر این قول صحیح باشد، در این صـورت، حکـم بـه گمراهـی و تکفیر اکثر مردم شده است، چرا که اکثر آنان اعم از فقها و ادبـا و رؤسـا و تاجران و عوام مردم، قادر به فهم استدلالی و عقلی اصول عقاید نیسـتند و تنها گروهی اندک از متکلمان از این موضوع مستثنی می‌شوند و بلکه منجر به تکفیر و تضلیل صحابه حضـرت رسـول صـلی الله علیـه و آلـه و ائمـه معصومین علیهم السلام و تابعان آن‌ها می‌شود، می‌گوید:

«چنین برداشتی سخت خطاست و حاوی بدگمانی به کسانی اسـت که تفکر و استدلال را در اصول عقاید و معرفت خداوند لازم مـی‌داننـد، چـرا کـه مقصـود مـا از اسـتدلال و تعقـل، منـاظره و احتجاجـات و استدلال‌های رایج بین متکلمان [و فیلسوفان] نیست بلکه مقصود تأمل و تفکر در ادله [فطری]ای است که منجر به شناخت خداونـد و یگـانگی و عدالت او و نیز شناخت پیامبر و درستی پیام او می‌شود و...»[1]

۲. شهید ثانی در این مورد می‌نویسد:

«تحصیل ایمان متوقف بر فراگیری علم کلام و منطق و دیگر علـوم تدوین شده نیست، بلکه مجرد فطرت انسانی ـ با مراتب مختلفـی کـه در انسان‌ها دارند ـ و تنبیهات شرعی شامل آیات قرآن و روایات متـواتر و یا شایع و مشهور که از علم به این امور، علم به مسائل اعتقادی حاصـل می‌شود، کافی است. هر ممکنی برهان، هر آیه‌ای حجـت و هـر حـدیثی دلیل است و فهم مقصود استدلال است، و هـر عـاقلی اسـتدلال آورنـده

---

۱ - شیخ طوسی، الاقتصاد/ ۹

است، اگرچه اطلاعی از صغری و کبری و تالی و مقدم و این‌گونه تعابیر و اصطلاحات نداشته باشد.»[۱]

همچنین درمورد فراگیری علم کلام سخنانی دارد که با موضوع مورد بحث ما کاملاً مرتبط است، ضمن آن‌که دیدگاه عالم جلیل القدر سیدبن طاووس را نیز در این باره بیان می‌کند:

«باب ششم، در مورد فراگیری علم کلام است. بدان که کلام دانشی اسلامی است که متکلمان آن را برای شناخت خداوند و صفات برتر او وضع کرده‌اند و گمان برده‌اند که طریق معرفت خداوند منحصر به این دانش است و آن نزدیک‌ترین راه‌هاست، اما حقیقت این است که این طریق دورترین و سخت‌ترین راه‌ها و واجد بیشترین خطرهاست و از همین رو رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از غور [در مسائل کلامی] نهی فرمود... سیدمحققین رضی‌الدین علی بن طاووس، گفته است: مَثَل مشایخ معتزله در آموزش توحید، مثل فردی است که می‌خواهد به فردی دیگر آتش را بشناساند، از همین رو به او می‌گوید: فلانی، شناخت آتش نیاز به مقدمات و اسبابی دارد، یکی از آن‌ها سنگ آتش‌زنه است که جز در راه مکه یافت نمی‌شود و دیگری آهن مخصوصی است که این ویژگی‌ها را دارد و سوم جرقه و احتراق با فلان ویژگی است. چهارم، وجود مکانی است که جریان هوا در آن آرام باشد و بعد آن فرد بیچاره را به سراغ تحصیل این اسباب بفرستد، در صورتی که اگر در همان آغاز به او می‌گفت، این جسم نورانی‌ای که مشاهده می‌کنی آتش است، هم خود و هم او را راحت کرده بود. سزاوار آن است که بر چنین دانشمندی

---

۱ - رسائل شهید ثانی۲/ ۱۷۴، به نقل از العقائد الاسلامیه/ ۲۱۵

صفت مضلّ را نهاد نـه هـادی کـه مردمـان را بـه راه‌هـای تنـگ و دور می‌کشاند و راه [فطـری و نزدیـک و سـهل] حقیقـت را بـر آنـان تنـگ می‌کند... [آن‌گاه شهید ثانی می‌افزاید:] می‌گویم، این حال دانش کـلام در قرون آغازین اسلام است [که هنوز این قدر حجیم و پیچیده نشـده بـود] حال چه می‌اندیشی درباره مباحثات و منازعات کلامی شایع در روزگار ما؛ ای کاش‌می‌دانستم که جماعت اهل کلام آیا دلیلی عقلی و یا نقلی بـر وجوب یا استحباب این دانش داشتند، یا آن‌که به صرف تقلیـد پـدران و گذشتگانشان در این مسیر گام نهاده‌اند و آیا آنان ایمان سابقون در اسلام را باور دارند یا انکار می‌کنند؟ و آیا به ایمان عوامی کـه از دانـش کـلام بی‌اطلاع‌اند معترفند یا نه؟ اگر به ایمان سابقون در اسلام [که هیچ اطلاعی از دانش کلام نداشتند] و عموم مردم معترفند، پس چه فائـده‌ای در ایـن دانش است و اگر نه، چگونه بـا آن‌هـا معاشـرت مـی‌کننـد و نشسـت و برخاست می‌کنند در حالی که معتقدند، عدم شناخت [کلامـی و فلسـفی] اصول عقاید کفر است و کافر نجس... «فذرهُم یخوضـوا و یلعبـوا حتـی یلاقوا یومهم الذی کانوا یوعدون»[۱]

۳. شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول پس از تأکید بر این مسـأله که استکشاف و استنباط احکام و فروعات دینی بـا اسـتمداد از مطالـب عقلی جایز نیست، می‌نویسد:

«و ضروری‌تر از توجه به این مسأله، این است که برای فهم اصول دین نیز نباید به استدلالات نظری [و پیچیده] عقلی روی آورد چرا کـه ایـن امـر انسان را در معرض هلاک ابدی و عذاب همیشگی قرار می‌دهد. همان گونـه

۱- رسائل، شهید ثانی۲/ ۱۷۶ به بعد، به نقل از العقائد الاسلامیه/ ۲۱۷ـ۲۱۵

که ائمه علیهم السلام اصحاب را از خوض در مسأله جبر و اختیار و برخی از آنان را از مجادله و مناظره در مسائل کلامی نهی فرمودند.»[۱]

ضمن آن‌که شیخ انصاری از جمله فقهایی است که جزم و یقین حاصل از تقلید را در اصول دین کافی می‌داند:

«اقوی آن است که جزم حاصل از تقلید [در اصول دین] کفایت می‌کند، زیرا دلیلی بر اعتبار چیزی بیشتر از معرفت و تصدیق و اعتقاد به اصول دین و مقید کردن آن به شیوه‌ای خاص وجود ندارد؛ و انصاف این است که صرف استدلال با براهین عقلی، به دلیل فراوانی شبهاتی که در نفس آدمی حاصل می‌شود و یا در کتب استدلالی وجود دارد، نمی‌تواند مایه جزم و یقین باشد. برخی [از کسانی که در وادی استدلالات پیچیده هستند] شبهاتی را ذکر می‌کنند که پاسخ آن‌ها حتی برای آن‌ها که عمرشان را در این راه صرف کرده‌اند، دشوار است تا چه رسد به کسی که می‌خواهد برای تصحیح عقائدش اندکی وقت صرف آن کند و سپس به امور معادش بپردازد. به‌ویژه‌آن که در چنین وضعیتی، شیطان فرصت را مغتنم شمرده و به القای شبهه و تشکیک در بدیهیات می‌پردازد و ما خود کسانی را دیده‌ایم که عمرشان را صرف این امور [استدلالات پیچیده فلسفی و کلامی] کردند امّا جز نتیجه‌ای اندک عایدشان نشده است.»[۲]

۴. مرحوم کاشف الغطاء، در آغاز کتاب خود با عنوان کشف العظاء به ذکر مباحث اعتقادی و اصول دین پرداخته و در مبحث توحید می‌نویسد:

۱- فرائد الاصول ۱/ ۲۱

۲- همان ۱/ ۲۸۳

«اصل اول توحید است، بـدان معنـا کـه مکلـف بدانـد خداونـد در ربوبیت خود واحد و در معبودیت بی‌همتاست و به دنبـال آن در صـفات ثبوتی و سلبی خداوند تأمل و تعقل نماید والبته در این مقـام نیـازی بـه خوض در مباحث کلامی [و فلسفی] نبوده و تنها دقت و تأمل در خلقـت الهی و پدیده‌هایی چون آمد و شد شب و روز و نـزول بـاران و جریـان یافتن رودها و سکون دریاها و حرکت آسمان و دگرگونی هوا و اشیاء و اجابت دعا و آنچه خداوند بر امت‌های پیشین از بلاء و عذاب نازل کرده و نیز آفرینش موجودات و هماهنگی نظام خلقت کافی است و بلکه تنهـا آفرینش انسان، خود دلیلی قاطع و برهانی سـاطع بـر وجـود و یگـانگی خداوند است.»[1]

۱- کشف العظاء ۱/ ۳

آیا فهم قرآن و روایات متوقف بر فلسفه است؟

عبارت »تفکر فلسفی، برای فهم دیانت ضروری است»[1]، از جمله استدلال‌هایی است که آقای دکتر دینانی در جهت اثبات لزوم تفلسف، مطرح نموده‌اند. برخی دیگر از اساتید فلسفه همین استدلال را با تعابیری چون »فهم عمیق وحی منوط به فلسفه‌دانی است»[2]، مطرح کرده‌اند. همچنین به نقل از آیت‌الله حسن‌زاده آملی آمده است: «قسم به جان خودم، آن کس که فهم مطالب تمهید القواعد و شرح قیصری بر فصوص الحکم و مصباح‌الانس و اشارات و تنبیهات و شفاء و اسفار و فتوحات مکیّه روزی‌اش نشده، فهم تفسیر انفسی آیات قرآن و جوامع روایی روزی‌اش نمی‌شود.»[3] پذیرش این استدلال نیز چون برخی از دیگر

۱- گفتگوی دین و فلسفه/ ۲۳۳ (به نقل از دکتر دینانی)

۲- همان

۳- حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، بـه اهتمـام صـادق

استدلال‌ها، لوازمی دارد که بعید است اساتید محترم بــدان ملتــزم شــوند:

حسن‌زاده، پیش گفتار، بیست و سه

الف ـ قرآن و عترت در ارائه حداقل بخشی از پیام‌ها و مقاصد خود به مردم و مؤمنان، دچار کمبود و کاستی است که جبران آن جز از طریق فلسفه و تعالیم سقراط و ارسطو و افلاطون و... ممکن نیست!

این مسأله در حالی است که استدلال‌های متعدّدی از سوی برخی اساتید معاصر فلسفه در دفاع از تفسیر قرآن به قرآن و در اثبات این امر که فهم قرآن – به جز آیات الاحکام – نیاز به هیچ امر دیگری حتی عترت ندارد، مطرح شده است:[۱]

«استقلال قرآن کریم در حجیّت و تبیین معارف و همچنین اتقان شیوه تفسیری »قرآن به قرآن» با دلایلی چندقابل اثبات است:

۱ـ قرآن کریم خود را به عنوان نور معرفی می‌کند: «قد جاء کُم منَ الله نور و کتاب مبین»[۲]، «و اتبعوا النور الذی انزل معه»[۳] و بارزترین ویژگی نور آن است که هم خود روشن است و هم روشنگر غیر خود است، یعنی هم در روشن بودن خود و هم در روشن کردن اشیای دیگر نیازمند به غیر نیست. مقتضای نور بودن قرآن کریم نیز این است که نه در روشن بودن خود نیازمند غیر باشد و نه در روشن کردن غیر، زیرا در صورت نیاز به مبیّنی دیگر، آن مبین اصل بوده، قرآن کریم فرع آن خواهد بود و این فرع و تابع قرار گرفتن قرآن، با نور بودن آن ناسازگار

۱- البته نظریه تفسیر قرآن به قرآن و بی‌نیازی مفسّر از هر چیز دیگری جز خود قرآن، قویاً مورد اشکال و ایراد و برخلاف آموزه‌های عترت است که باید در جای خود بدان پرداخت.

۲- مائده/ ۱۵

۳- اعراف/ ۱۵۷

است.

۲ـ یکی از صفات قرآن کریم »تبیـان کـل شـیء» اسـت: «و نزّلنـا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء»[۱] کتابی که بیانگر همـه علـوم و معـارف ضروری و سودمند برای بشر یا بیانگر همه حقایق جهان آفرینش اسـت، در تبیین خود نیازی به غیر ندارد، بلکه در بیان خویش به خـود متکـی است و برخی از آیاتش با برخی دیگر تبیین و تفسیر مـی‌شـود، وگرنـه کتابی که مبین خود نباشد، چگونه می‌تواند بیان هر چیز دیگر باشد؟»[۲]

ب ـ تا قبل از ظهور و رواج فلسفه در عالم اسلامی (یعنی پـیش از نهضت ترجمه متون یونانی در زمان خالد بن یزید بـن معاویـه و مـأمون عباسی)، امکان فهم درست و عمیق دیانـت و بخـش مهمـی از آیـات و روایات (در زمینه اصول دین و مسـائل اعتقـادی) بـرای مؤمنـان حتـی اصحاب خاص رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمـه معصـومین علـیهم السلام وجود نداشته است.

ج ـ حتی پس از ورود فلسفه به عالم اسلامی و رواج آن، آن دسته از اصحاب ائمه علیهم السلام و نیز عالمان و فقیهان بزرگ و برجسـته‌ای که اهل تفلسف نبوده‌اند و بلکـه بعضـاً بـه مخالفـت آشـکار بـا فلسـفه پرداخته‌اند، به فهم دیانت و پاره‌ای از آیات و روایات نائل نشده‌اند.

علاوه بر نتایج نامقبول فوق، باید مجدداً این پرسش را مطرح نماییم که با کدام مشرب و نحله فلسفی می‌توان به فهم دیانت و آیات و روایات دست یازید؟ نحله ارسطویی؟ افلاطونی؟ نوافلاطونی؟ حکمـت متعالیـه؟

۱- نحل/ ۲۸۹

۲- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)۱/ ۶۵

و... که هر یک با رویکردی ویژه خود به سراغ دین و آیات و روایات می‌روند و دست به تفسیر و تأویل آن‌ها می‌زنند و اغلب به نتایجی کاملاً متضاد می‌رسند. مگر نه این است که »سهروردی اسلام را در پرتو حکمت خسروانی تفسیر می‌کند اما ملاصدرا اسلام را با حکمت یونانی تفسیر می‌کند.»[1]

اگر پاسخ این باشد که مهم این است که اهل تفلسف باشیم و با فلسفه ـ از هر نوعی که باشد ـ به سراغ قرآن و روایات برویم، در این صورت حکم به مطلوبیت آشفتگی و تشتت اعتقادی و جواز منازعات بی‌حاصل و ایمان‌سوز عقیدتی داده‌ایم که قطعاً برخلاف رسالت انبیاء الهی و کتب آسمانی و قرآن کریم و ائمه معصومین علیهم السلام است؛ و اگر انگشت بر روی نحله‌ای خاص بگذاریم، پرسش این خواهد بود که دلیل حقانیت یک نحله و بطلان دیگر نحله‌ها چیست، پیش از این توضیح دادیم که فلسفه پاسخی روشن و فیصله‌دهنده نزاع، برای این سؤال ندارد.

آیا دین برای دفاع از خود نیاز به فلسفه دارد؟

در این بخش باید این نکته را یادآور شویم که طرح این ادعا که ما برای دفاع از دین و مبانی و آموزه‌های دینی نیاز به فلسفه داریم نیز با جامعیت دین تعارض داشته و به مفهوم نقصان و کاستی دین است.

هرگز یک دین جامع وکامل و مبتنی بر وحی الهی و آموزه‌های

---

۱ - دکتر دینانی، روزنامه همشهری، ۸۴/۱۱/۱۴، ص ۹، ایشان در ادامه افزوده‌اند: «البته من به ملاصدرا ارادت دارم اما سهروردی را اصیل‌تر از ملاصدرا می‌دانم و معتبرتر و حتی اسلامی‌تر.»

رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام که آنان نیز به کانون وحی متصل‌اند، نمی‌تواند بـرای دفـاع از مبـانی و آمـوزه‌هـای خویش در برابر شبهات و اشکالات مخالفان و منکران و معانـدان خـود، دست نیاز به سوی اندیشه‌های بشری دراز کند و از فلسفه‌های رنگارنگ و مملو از تعارض و تهافت، استمداد جوید.

از آغاز ظهور اسلام، رسول اعظم صلی الله علیه و آله و پـس از آن ائمه معصومین علیهم السلام و اصحاب و شاگردان دانشمند آن حضرات همچون هشام بن حکم در موارد متعددی با مخالفـان دهـری مسـلک و منکر خداوند و نبوت به محاجه و گفت و گو و منـاظره پرداختنـد و بـا استناد به براهین روشن و قطعی عقلی و آنچه از معصومین علیهم السـلام آموخته بودند، بدون کمترین استمدادی از فلسفه ارسطو و افلاطون و یـا هر فلسفه دیگر، از توحید و نبوت ودیگـر مبـانی اعتقـادی خـود دفـاع کردند. اکنون و هر زمان دیگر نیز می‌توان با اتکای بـه همـین بـراهین و ادله از اصول اعتقادات و مبانی دین دفاع کرد. بـه عبـارت دیگـر، دیـن، شیوه و سلوک خاص عقلی خود را مبتنی بر عقل بدیهی و یقینی – همان عقلی که به تعبیر روایات حجت باطنی است – دارد و از حقانیـت خـود در برابر شبهات و اشکالات دفاع می‌کند. البته اگر اهل فلسفه همچنان بر ادعای بی‌دلیل خود پای فشارند که هرگونه استدلال عقلـی و اسـتفاده از عقل، مساوی با فلسفه و تفلسف (حتی اگر این استدلال بـر ضـد فلسـفه باشد!) و بر مصادره عقل و عقلانیت به سود فلسفه اصـرار ورزنـد، بایـد اعتراف نمود که پاسخی برای این استدلال وجود ندارد!

آیا ذو مراتب بودن معرفت، دلیلی بر حقانیت فلسفه است؟

از پاره‌ای روایات چنین بر می‌آید که معارف الهی و دینی از جهت سطح و عمق دارای مراتب متفاوتی بوده که همگان قادر به درک همه این مراتب نیستند، بلکه بعضی فاقد ظرفیت برای دریافت مراتبی عالی از علوم و معارف هستند. از جمله این روایات عبارت است از:

۱. الامام علی علیه السلام: **ان کتاب الله علی اربعة اشیاء: علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق، فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء**[۱]

ـ کتاب خدا چهار بخش دارد: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق، عبارت برای عوام، اشارت برای خواص، لطائف برای اولیا و حقایق برای انبیاء است.

۱ - ابن ابی جمهور الاحسایی، عوالی اللئالی۴/ ۱۰۵

۲. الامام السجاد علیه السلام: لوعلم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله[1]

[1] - الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات/ ۴۵

ـ اگر ابوذر بـر آنچـه در دل سـلمان بـود اطـلاع مـی‌یافـت، او را می‌کشت.

گاه در آثار بعضی فلسـفه‌دانـان و فلسـفه‌دوسـتان و نیـز اهـل عرفـان مصطلح دیده می‌شود که روایات فوق را دلیـل و یـا شـاهدی بـر مطلوبیـت فلسفه و یا عرفان قلمداد می‌کنند، امـا پرواضـح اسـت کـه نهایـت آنچـه از روایات فوق استفاده می‌شود این است که همه انسان‌ها ظرفیـت واحـدی در دریافت علوم و معارف الهی نداشته، برخی از آحاد و یا اقشـار مـردم فاقـد سعه ادراکی و معرفتی لازم برای دریافت پاره‌ای از حقایق و معارف هسـتند، اما این‌که گفته شود، مقصود از آن معارف بلند و عالیه‌ای که برخـی طاقـت و استعداد دریافت آن را ندارند، معارف فلسفی و یا عرفـانی یونـانی و هنـدی است، ادعایی بدون دلیل است. آیا به سلمان، معـارف فلسـفی و یـا عرفـانی مصطلح از جانب رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله القاء شده بـود کـه ابوذر ظرفیت دریافت و فهم آن‌ها را نداشت؟ اگر پاسخ مثبت است، چه دلیل و شاهدی برای این ادعا وجود دارد؟ اما در مورد این‌که مفهوم روایات فـوق چیست؟ می‌توان به نکات زیر اشاره نمود:

الف: روایت اول

۱. مضمون روایت اول، مشابه روایاتی است که درباره ظاهر و باطن قرآن و این‌که قرآن دارای بطون متعدّد است، آمده است و پیشتر گفتیم که دستیابی به این بطون، تنها با مراجعه بـه مفسـران شایسـته قـرآن، یعنـی اهل‌بیت علیهم السلام، میسر است و کسـی نمـی‌توانـد مفـاهیم و مبـانی فلسفی یا عرفانی و غیر آن را بدون استناد بـه تفسـیر معصـومین علـیهم السلام و در حالی که این مفاهیم و مبانی برخلاف ظـواهر آیـات قـرآن است، به عنوان معانی باطنی بر قرآن تحمیل نماید.

۲. روایت فوق حاوی الفاظ و تعابیری است که در سخنان و کلمات ائمه معصومین علیهم السلام بسیار به ندرت از آن‌ها استفاده می‌شود و مشابه این مضمون و دسته‌بندی نیز در کتب متداول و مشهور و معتبر حدیثی وجود ندارد، لذا در پذیرش آن نیز باید تأمل نمود. معروف‌ترین کتبی که این حدیث را نقل کرده‌اند یکی عوالی اللئالی و دیگری مصباح‌الشریعة است که به دلیل نقل برخی از احادیث متناسب با مذاق اهل عرفان و تصوف که در کتب متداول و مشهور حدیثی تشیع و حتی اهل سنت یافت نمی‌شود، مورد نقد و پرسش برخی از محدثین قرار دارند.[۱] در اینجا ذکر این نکته خالی از فایده نیست که در کتاب عوالی اللئالی پس از روایت مورد بحث، این حدیث از امام علی علیه السلام نقل شده است که:

و قد سئل عن معنی التصوف؟ فقال علیه السلام: التصوف مشتق من الصوف و هو ثلاثه احرف (ص.و.ف) فالصاد صبر و صدق و صفا و الواد ودٌّ و ورد و وفاء، و الفاء فقر و فرد و فناء.[۲]

نقل این روایت در حالی است که اولاً در هیچ کتاب معتبر و مشهور روایی دیگر یافت نمی‌شود[۳] و ثانیاً روایات عدیده‌ای در مذمّت عقاید و

۱- البته مقصود ما به‌خصوص در مورد کتاب عوالی اللئالی نفی کلیت کتاب نیست، چرا که روایات مورد بحث و سؤال، مواردی اندک است.

۲- عوالی اللئالی ۴/ ۱۰۵

۳- مصحح و محقق کتاب، مرحوم حاج شیخ مجتبی عراقی در ذیل این حدیث یادآور شده است که علی رغم جستجوی گسترده نتوانسته است به مأخذی برای این روایت دست یابد.

اعمال صوفیه و اهل تصوف در کتب معتبر روایی نقل شده است.[۱]

ب: روایت دوم

از برخی شواهد چنین بر می‌آید که از جمله معارفی که سلمان واجد آن بود اما دیگران و از جمله شاید ابوذر ظرفیت هضم و پذیرش آن را نداشت، مراتب فضیلت و مقامات عالیه امام علی علیه السلام است. مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج از قول سلمان چنین نقل می‌کند که اگر من همه آنچه را که درباره فضایل امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام می‌دانم برای شما بازگو کنم، عده‌ای از شما من را مجنون خواهید دانست و عده‌ای دیگر خواهید گفت: خدایا قاتل سلمان را بیامرز.[۲]

علامه مجلسی در بحار الانوار در ارتباط با همین حدیث توضیحی دارد که خواندنی است:

«بدان که غلو درباره پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بدان است که کسی معتقد به الوهیت آن‌ها شود یا آن‌ها را در معبودیت و خالقیت و رازقیّت شریک خداوند بداند و یا آن‌که سخن از حلول خداوند در آن‌ها و یا وحدت خدا با آن‌ها گوید و نیز بر آن باور باشد که آنان بدون وحی و الهام از جانب خداوند علم غیب می‌دانند و یا آن‌که ائمه علیهم السلام را انبیاء بداند و یا معتقد به تناسخ ارواح بعضی از آنان در بعضی دیگر شود؛ همچنین از مصادیق غلو است اگر کسی معتقد باشد، شناخت ائمه علیهم السلام افراد را از انجام طاعات و ترک گناهان بی‌نیاز

۱- ر.ک، به مقدس اردبیلی، حدیقة الشیعة/ شیخ حر عاملی، رسالة الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه

۲- احتجاج طبرسی۱/ ۱۴۹

می‌کند. اعتقاد به هر یک از این امور به حکم ادله عقلی و آیات و روایات فراوان، الحاد و کفر و موجب خروج از دین است و ما پیش از این توضیح دادیم که ائمه علیهم السلام، خود از معتقدان به این امور بیزاری می‌جستند و حکم به کفر آن‌ها و امر به قتلشان می‌کردند. تو نیز هرگاه حدیثی را شنیدی که حاوی و حاکی از چنین باورهای غلط و باطلی بود، یا آن را به معنایی صحیح تأویل کن و اگر قابل تأویل نبود، بدان که از دروغ‌ها و ساخته‌های غالیان است. اما از سوی دیگر، بعضی از متکلمان و محدثان در مسأله غلو و مصادیق آن زیاده‌روی کرده و به دلیل کوتاهی و کاستی‌شان در شناخت ائمه علیهم السلام و مراتب عالی و مقامات غریب آنان، بسیاری از راویان ثقه و معتمد را به دلیل آن‌که معجزات و امور خارق‌العاده را از ائمه علیهم السلام نقل کرده بودند، غالی دانستند با آن‌که در روایات متعددی از ائمه علیهم السلام است که «ما را ربّ و شریک خداوند ندانید و هر آنچه می‌خواهید، درباره (فضایل و مقامات) ما بگویید که هرگز به نهایت آن نخواهید رسید» و نیز روایت است که «امر ما [مقامات و فضائل ائمه علیهم السلام] به گونه‌ای سخت و باور نکردنی است که جز فرشته‌ای مقرب یا پیامبری مرسل و یا بنده مومنی که خداوند دلش را در ایمان آزموده است، تاب تحمل و باور آن را ندارد.» و نیز از همین مقوله است این روایت که «اگر ابوذر بر آنچه که در قلب سلمان بود، اطلاع می‌یافت، او را می‌کشت« و روایاتی دیگر از این قبیل.»[1]

---

۱ - بحارالانوار۲۵/ ۳۴۶

وجود برخی نقاط حق، دلیل بر حقانیت یک مرام و مکتب نیست

منشأ تمایل برخی از افراد به نحله‌های باطل و غلط فکری، گاه این امر است که پاره‌ای نقاط حق و درست را در نحله‌ای می‌بینند و همین امر آن‌ها را به سمت خود جلب می‌نماید و حجابی در برابر دیدن نقاط باطل و نادرست می‌شود.

اولاً باید یادآور شد که کمتر نحله و مذهب و مسلکی در عالم بوده و هست که واجد هیچ سخن حق و درستی نباشد. غالب مکاتب انحرافی واجد نقاط و اجزایی صحیح هستند که یا از آن‌ها اراده باطل می‌شود و یا آن‌که پوششی برای ترویج اجزای باطل قرار می‌گیرند و یا آن‌که واقعاً و بدون هیچ غرضی مورد تصدیق و اعتقاد پیروانشان هستند.

باطل محض کمتر یافت می‌شود و به تعبیر امام علی علیه السلام، اساساً منشأ وقوع فتنه‌های فکری و عقیدتی و سیاسی که زمینه را برای

استیلای شیطان بر انسان‌ها فراهم می‌کند، امتـزاج حـق و باطـل اسـت.[1]

1 - نهج البلاغة/خطبه ۵۰

بر این اساس، از آنچه تاکنون در نقد فلسفه گفته‌ایم، نباید گمان برد که فلسفه واجد هیچ سخن حقی نیست و عقاید فلاسفه به‌ویژه فلاسفه مسلمان بالجمله نادرست و مخالف با قرآن و عترت است؛ هرگز چنین نیست. بدون شک پاره‌ای از آرای فیلسوفان با آموزه‌های دینی هماهنگ و یا واجد قرابت‌هایی است ـ و این البته اغلب در مواردی است که از مبانی فلسفی فاصله گرفته‌اند ـ اما با این حال، این امر مانع از نقد و رد بسیاری دیگر از آرای آنان و بلکه نفی فلسفه به عنوان یک ممشای فکری و عقیدتی نبوده و نیز نباید حجابی در برابر مشاهده اشتباهات و آرای معارض آنان شود.

در همین جا باید به استدلال برخی از اساتید در اثبات حقانیت فلسفه اشاره کنیم که به سخن امام صادق علیه السلام در روایت شریف توحید مفضل درباره ارسطو استناد کرده‌اند. امام صادق علیه السلام در فرازی از این روایت فرموده است:

«اسم معروف و متداول این جهان در زبان یونانی قوسموس است و معنی قوسموس زینت است و فیلسوفان و مدعیان حکمت آن را به همین نام می‌خواندند، چون در آن نظام و تدبیر دیدند و اکتفا بدان نکردند که تقدیر و نظام نام نهند بلکه پای فراتر گذاشته آن را زینت نامیدند تا مردم را آگاه کنند که جهان با همه درستی و حکمت استادانه‌ای که خلق شده، در غایت زیبایی و آراستگی نیز هست. گروهی از پیشینیان منکر قصد و تدبیر شدند در مخلوقات، و پنداشتند، هرچیز به عرض و اتفاق پدید آمده است و از حجت‌ها که آورده‌اند، این آفات و آسیب‌هاست که برخلاف متعارف و عادت پدید می‌آید مانند انسان ناقص‌الخلقه، یا آن‌که انگشتی افزون دارد، یا خلقی زشت و سهمگین برخلاف معتاد و دلیل آن شمردند که هستی اشیاء به‌عمد و اندازه نیست بلکه بالعرض است، هرچه

پیش آید. و ارسطاطالیس آن‌ها را رد کرد و گوید، آن‌که بـالعرض اسـت یک بار است که از دست طبیعت بیرون شده، برای عوارضی که طبیعت را عارض می‌گردد و آن را از راه خود باز می‌دارد و به منزلت امور طبیعـی نیست که بر یک روش باشد... همچنان که در اعمال صنعتگران، این‌گونه اتفاق دلیل آن نیست که این صنع صنعتگر نداشت و بی‌صـاحب و مهمـل بود، همچنین عوارض افعال طبیعیه موجب آن نیست که همه را بـالعرض و اتفاق گوییم.»[۱]

آنچه از فراز فوق استفاده می‌شود، چیزی بـیش از ایـن نیسـت کـه ارسطو قائل نظریه حقی بوده است و هرگز نمی‌تواند دلیلی بر تأیید فلسفه ارسطو و مجموعه آرای او باشد.

---

۱ - حسن‌زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند/ ۲۴

تلاش تاریخی بی‌حاصل برای جمع بین دین و فلسفه

معضل تقابل و دوگانگی دین و فلسفه از آغاز شکل‌گیری رسمی و مدون فلسفه مطرح بوده است و این البته امری کاملاً طبیعی است، چراکه فیلسوفان داعیه فهم حقایق عالم را با اتکای بر اندیشه خود بنیاد و بی‌ارتباط با تعالیم وحی داشته‌اند و هیچ نیازی به منبعی معرفتی خارج از قوه ادراکی بشری نمی‌دیدند.[۱]

درباره سقراط که معاصر حضرت موسی علیه السلام بوده، نقل شده است که وی در پاسخ به این پیشنهاد که برای ملاقات با موسی علیه السلام به مصر هجرت کند و از او بیاموزد، گفته است که ما مردمی مهذب و وارسته‌ایم و نیازی به دیگری که ما را تهذیب نماید، نداریم.[۲]

به دلیل این تقابل و تعارض بین دین و فلسفه، متدینانی که گرایش

---

۱ - ر.ک به همین کتاب، بخش اوّل، فلسفه چیست؟

۲ - بحارالانوار/۶/ ۱۹۸

به فلسفه پیدا می‌کردند و یا فیلسوفانی که در محیط دینی، سعی در نشر و

ترویج فلسفه داشته‌اند، از جمله تلاش‌هایشان آشتی دادن بین این دو بوده است که البته اغلب با تأویل متون دینی در جهت انطباق با آموزه‌های فلسفی صورت می‌گرفته است.

مورخان فلسفه از فیلسوفان و عالمانی یهودی چون هرمیپوس (۲۰۰ ق.م) و واریستوبولس (۱۵۰ ق.م) نام می‌برند که کوشیدند تا دین یهود را با اندیشه‌های فلسفی یونان وفق دهند. سپس فیلون (متولد ۲۵ ق.م) آمد و راه جدیدی گشود. او گفت: «حقیقت، بالتمام در تورات است، ولی افلاطونیان نیز به حقیقت رسیده‌اند.» فیلون وفق دادن میان وحی و فلسفه افلاطونی را به عهده گرفت و معتقد شد که این کار امکان دارد، به شرط آن‌که بدانیم، چگونه نص تورات را در پرتو فلسفه تأویل کنیم. روش فیلون، یک روش رمزی (سمبولیک) متعارف در آن عصر بود. فیلون گفت: کائنی که افلاطون از آن سخن گفته، همان خدایی است که موسی بدان بشارت داده است، و آن فوق جوهر و فکر و خارج از زمان و مکان است. دارای هیچ کیفیتی نیست و هیچ عقلی را توان دریافت آن نیست. او «مثال» است و خالق هر موجودی است؛ ولی او جهان را بدون واسطه خلق نکرده، بلکه در آن میان واسطه‌هایی است که فیلون آن‌ها را «قُوی» و «مُثُل» و «ملائکه» و «شیاطین» نامیده است. او به شکل عجیبی میان دو مفهوم متناقض »مُثُل» (که در عقل الهی موجود است) و مفهوم ملائکه، یعنی قوایی که خداوند به کار می‌گیرد، خلط می‌کند. فیلون ملائکه را به القاب قیم‌ها، خادمان، نواب، عمادها، آلات، ادوات و نعم‌الله خوانده و آن‌ها عبارتند از کرّوبیان، ملائکه، رؤسای ملائکه و مرسلات. فیلون خدا را «شمس معقول» و این قوا را «حکمة‌الله» می‌نامد. می‌گوید این قوا از او فیضان یافته‌اند. بدین گونه می‌بینیم که فیلون میان تعبیرات فلسفه افلاطونی و رواقی و تورات

آمیخته است. فیلون نظر سفر تکوین تورات را که می‌گوید، عالم از عـدم آفریده شده، انکار می‌کند و آن را بدین گونه تأویل می‌کنـد کـه عـالم از حیث ماده قدیم است، و از حیث شکل حادث، ولی حـدوث آن قبـل از زمان بوده است، زیرا زمان نتیجه حرکت عالم است.[۱]

فیلون احساس می‌کرد، پاره‌ای از عناصر هنری و زیبایی‌شناسـی در فرهنگ یونان با بعضی از آموزه‌های دین یهود سازگاری ندارد و یـا بـه عکس، از همین رو برای رفع این اختلاف‌ها و تعارض‌هـا و نشـان دادن هماهنگی بین فرهنگ یونان و دین یهود، به تأویل و تفسیر رمزی تورات مبادرت ورزید. فی‌المثل سنت ختنه را ـ که فرهنگ یونانی بر نمی‌تابیـده است ـ علامت و رمزی برای قطع شهوات و عقاید فاسد دانسـت. فیلـون اگرچه همه تورات را رمزی نمی‌دانست اما بر این نکته تأکید می‌کرد کـه معنای لفظی و ظاهری یک آیه و عبارت از تورات، غالباً ملازم بـا یـک معنی عمیق‌تر و باطنی است. البته او تأکید می‌کرد که انسان بایـد هـر دو معنی ظاهری و باطنی را بپـذیرد، زیـرا ایـن دو مـلازم یکدیگرنـد. وی می‌گفت: درست است که ختنه جز رمز و نشـانه ارائـه شـهوات و لذایـذ حسی و افکار خلاف اخلاق نیست، با این وجود، نمـی‌تـوان ایـن سـنت دینی را ترک کرد، زیرا در این صورت ناگزیر خـواهیم بـود از عبـادات جمعی و بسیاری از مراسم دینی دست برداریم.[۲]

در بین برخی از عالمان مسیحی نیـز تـلاش بـرای پیونـد و تطـابق فلسفه یونان با آموزه‌ها و عقاید مسیحیت وجود داشـته اسـت. از جملـه

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/۸۳-۸۲

۲- تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۱۶۲-۱۶۱

مشهورترین این عالمان، کلْمنس (۱۵۰ـ۲۱۳م) و اُریگنس (۱۸۵–۲۵۴م) بودند. کلمنس اسکندرانی، فیلسوفی افلاطونی بود که در اثر خود با نام «جنگ» تلاش نمود تا نشان دهد که صورت کلی تعالیم مسیحی با نظریات فلسفه افلاطونی مطابقت دارد. کلمنس و اریگنس هر دو از بنیان‌گذاران کلام فلسفی در مسیحیت بودند.[۱]

از کندی به عنوان نخستین فیلسوف مسلمان نام برده می‌شود که در عین حال، اولین کسی بود که در عالم اسلامی برای آشتی دادن بین دین و فلسفه تلاش نمود و راه را برای فیلسوفان مسلمان بعدی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد هموار کرد. کندی در این زمینه دو نظریه دارد؛ در نظریه نخست، وی دین را تا مرتبه فلسفه پایین می‌آورد اما در نظریه دوم، دین را علمی الهی و بالاتر از فلسفه می‌داند که به قوه وحی و پیامبری شناخته می‌شود، اما با این با وجود، می‌توان با تفسیر فلسفی دین، دین را با فلسفه سازگار نمود.[۲]

پس از کندی، فارابی و ابن سینا نیز در جهت آشتی دادن دین با فلسفه و تطبیق این دو با یکدیگر تلاش نمودند، اگرچه ابن سینا در مورد مسأله معاد جسمانی صریحاً اعتراف به عجز در آشتی دادن این دو نمود، چرا که مبانی فلسفه تنها با معاد روحانی سازگار بود و معاد جسمانی را بر نمی‌تابید.[۳]

۱- همان/۱۷۳

۲- تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۶۰۱

۳- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۳/ ۴۴

ملاصدرا نیز در زمینه آشتی دادن و اثبات عدم تعارض بین دین و فلسفه، بیش از فلاسفه پیشین تلاش کرده است، چرا که او در صدد بوده است، فلسفه‌ای بسازد مرکب و ملتقط از فلسفه ارسطو، فلسفه افلاطون، تعالیم حکمای نو افلاطونی به‌ویژه افلوطین، نظریات عرفانی ابن عربی و آموزه‌های قرآنی و تعالیم نبوی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام.[1]

ملاصدرا از یکسو بر همه فلاسفه یونان اعم از طالس، انکسیمندروس، اغاثاذیموس، انباذقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو ارج می‌نهاد و اساساً فلسفه یونان را ذاتاً همان حکمت انبیاء بنی‌اسرائیل می‌دانست که یونانیان آن را به میراث برده و تنظیم و تنسیقش کرده بودند[2] و از سوی دیگر، در برابر سیل اعتراضات علما و فقهای شیعه در صدد بود تا نشان دهد که تعارضی بین فلسفه او با آیات قرآن و احادیث ائمه معصومین علیهم السلام نیست و رسماً از فلسفه‌ای که مطابق با آیات و روایات نیست، بیزاری می‌جست.[3]

. اکنون سؤال این است که آیا فیلسوفان در جهت آشتی دادن بین فلسفه و دین توفیق یافتند و به نزاع بین متدینان و متشرعان با فیلسوفان خاتمه دادند؟ اولین نکته این است که نفس چنین تلاش مستمری، خود

۱- تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۴۷۹

۲- همان۱/ ۴۷۹

۳- تبّا لفلسفة تکون قوانینها غیرمطابقة للکتاب والسُّنَة (نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق با کتاب و سنّت نباشد)، اسفار ۱ / مقدّمه، ک

بیانگر دوگانگی بین دین و فلسفه است و این‌که این دو، خاستگاهی متفاوت دارند و همان‌گونه که گفتیم، دین منبعث از وحی و نبوت، و فلسفه محصول ذهن و ادراک خود بنیاد و مستقل بشری است.

دیگر آن‌که، تلاش برای آشتی دین با فلسفه، اغلب با قربانی کردن دین و تأویل و تحریف آموزه‌های دینی به نفع مبانی و آموزه‌های فلسفی بوده است و کمتر اتفاق افتاده است که فیلسوفان جانب آموزه‌های دینی را گرفته و آموزه‌های فلسفی را به نفع آن تغییر دهند و یا از آن دست بکشند؛ مانند آنچه که ابن سینا صادقانه در مورد معاد جسمانی اعلام نمود.

دیگر آن‌که به اعتراف برخی از فلاسفه، چنین تلاشی ثمره‌ای نداشته و بلکه موجب تحیّر و سرگردانی بیشتر شده است. ابن رشد از جمله فیلسوفانی است که از یگانگی دین و فلسفه دفاع می‌کند، اما از تلاش فارابی و ابن سینا در جهت تطبیق دین با فلسفه انتقاد می‌کند و معتقد است که دین و فلسفه به خاطر امنیت خود، باید از یکدیگر منفک و مجزا باشند و اگر در هم آمیزند، مردم عادی از فهم آن عاجز خواهند ماند و ممکن است، حتی کسانی را هم که به ژرف‌اندیشی قادرند، به گمراهی سوق دهد!

علامه طباطبایی در جلد پنجم تفسیر المیزان بیانی صریح و روشن در این باره دارد. وی پس از اشاره به سه نحله‌ای که پس از وفات رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای کشف و فهم حقایق به وجود آمد: ۱ـ اهل نقل (قرآن و حدیث) ۲ـ اهل عقل (فلسفه) ۳ـ اهل تصفیه نفس (عرفان)[۱]، می‌نویسد:

۱- براساس آنچه تاکنون گفته‌ایم، در می‌یابیم که تفکیک بین اهل نقل و اهل عقل و آن

«چکیده آن‌که، این سه راه و سه طریق بـرای جسـتجوی حقـایق و کشف آن‌ها ایجاد شد... هر یک از این سـه راه را طایفـه‌ای از مسـلمین پیموده‌اند و میان این سه طایفه [اهل قرآن و حدیث، فلاسـفه و عرفـا]... همواره کشمکش و حمله و درگیری بوده است و جمع کردن میان این سه طایفه مانند زوایای مثلث است که اگر بر یکی از آن‌ها بیفزایی، به ناچـار از دو زاویه دیگر کاسته‌ای. در تفسیر قرآن نیـز اخـتلاف فاحشـی میـان مفسران، بر پایه اختلاف مشرب علمی آنان وجود دارد، به این معنـی کـه در غالب موارد، نظر علمی (فلسفی یا عرفانی) بر قرآن تحمیل شده است و نه عکس آن؛ مگر در جاهایی شاذ و اندک. و تـو دانسـتی کـه قـرآن، هرچه از طریق معرفت، حق و درست است، تصدیق می‌کند. و حاشـا از ساحت قرآن‌که باطن آن حق باشد و ظـاهر آن موافـق بـاطن نباشـد. و حاشا که حقی ـ ظاهر یا باطن ـ وجـود داشـته باشـد و برهـان حـق و صحیح آن را رد و نقض کند. برای همین است کـه جمعـی از علمـا، بـا استفاده از سرمایه علمی خویش، با همه اخـتلاف مشـرب، در صـدد بـر آمدند تا میان ظواهر و بیانات دینی و مطالب عرفانی توافق برقرار کننـد، مانند ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی و ابن فهـد و شـهید ثـانی[1] و فـیض کاشانی. جمعی دیگر خواستند میان فلسفه و عرفان توافق برقرار سازند، مانند: ابونصر فارابی و شیخ سهروردی صاحب حکمـت اشـراق و شـیخ صائن‌الدین محمد ترکه. و گروهی خواستند میان ظواهر و بیانات دینی و فلسفه جمع کنند، مانند قاضی سعید (قمی) و برخـی دیگـر، و دیگرانـی

دو را قسیم هم قرار دادن و نیز عقل را مساوی با فلسفه دانسـتن، مبتنـی بـر نگـرش فلسفی است و نه حقیقت.

۱ - ابن فهد و شهید ثانی را نمی‌توان در این گروه قرار داد.

خواستند میان همه این مشرب‌ها [دین، فلسفه و عرفان] توافق پدید آورند، مانند ابن‌سینا در تفاسیری که نوشته است و دیگر کتاب‌هایش، و مانند صدرالمتألهین شیرازی در کتاب‌ها و رساله‌های خود، و عده‌ای از کسانی که پس از ملاصدرا آمده‌اند... و با وجود همه این تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌دار (میان این سه مشرب و سه مکتب) همچنان باقی است. این کوشش‌های بسیار درباره ریشه‌کن کردن اختلاف نتیجه‌ای نداشته است جز محکم‌تر شدن ریشه‌های اختلاف و کار خاموش کردن آتش اختلاف ثمری نداده است، جز هر چه بیشتر شعله‌ور ساختن آن آتش، به‌طوری که »ألفیت کل تمیمة لاتنفع» چنان می‌یابی که دیگر هیچ دوایی برای این درد سودمند نیست و تو می‌نگری که اهل هر فنی از این فنون، مخالف خود را به جهالت یا زندقه یا سست رأیی متهم می‌دارد و توده‌های مردم هم از همه آنان دوری می‌جویند.»[1]

اکنون با این اعتراف صریح از جانب فلسفه‌دان برجسته‌ای چون علامه طباطبایی باید اذعان نمود که راز این عدم توفیق، خاستگاه‌های متفاوت و عدم سنخیت مبانی و آموزه‌های فلسفه و عرفان مصطلح با آموزه‌های قرآن و عترت است و آنچه نیز به عنوان تطبیق بین دین و فلسفه و نیز عرفان صورت گرفته است ـ جز در مواردی بسیار اندک ـ تأویل و تحریف آموزه‌های دینی و تحمیل آرای فلسفی و عرفانی بر قرآن و حدیث بوده است.

۱- المیزان ۲۸۲/۵

نسبت فلسفه و منطق

از جمله مطالبی که لازم است در نقد فلسفه بدان اشاره شود، جایگاه علم منطق است. در این باره نکات زیر گفتنی است:

۱ـ بخشی از آنچه در علم منطق منعکس شده است، مطالب صحیح و درستی است و جزء قوانین حاکم بر ذهن و ادراک آدمی است. همه انسان‌ها به قوه فطری الهی خود واجد این امور هستند و در چارچوب این قوانین، ادراک و استدلال و استنتاج می‌کنند. از جمله این موارد، آن چیزی است که در منطق با عنوان قیاس شکل اول از آن یاد می‌شود و مهم‌ترین قالب و صورت استدلالی‌ای است که همه انسان‌ها برای استدلال بر مقاصد خود، از این قالب بهره می‌برند. فی‌المثل وقتی از کسی سؤال شود که از چه رو خدا را شناختی، در پاسخ بگوید، از آن رو که هر مصنوعی صانعی دارد، جهان هستی نیز صانع و خالقی دارد که او خداوند است. این استدلال در قالب قیاس شکل اول بیان شده است که صورت منطقی آن چنین است:

جهان هستی مصنوع است.
هر مصنوعی صانع دارد.
جهان هستی هم صانع (خدا) دارد.

از همین رو، برخی از منطق با عنوان حکمت غریزی یاد کرده‌اند که به‌طور فطری در نفوس بشری موجود است.[۱] ابن خلدون (م ۸۰۸هـ) در مقدمه مشهور خود می‌نویسد: «منطق فنی است که با طبیعت اندیشه همعنان و بر صورت عمل آن منطبق است.»

۲ـ ارسطو تدوین کننده و شارح قوانین منطقی حاکم بر ذهن آدمی بوده است و نه مبدع و مبتکر آن‌ها و انسان‌ها پیش از ارسطو و نیز پس از وی، حتی آنان که منطق مدوّن ارسطو را نیاموخته‌اند، به‌طور غریزی و فطری، منطقی می‌اندیشند مگر آن‌که در مقام سفسطه بر آیند.

به گفته فیلسوف یهودی، ابوالبرکات، تحصیل علم نسبت به قوانین منطق، مانند آن است که کسی مبصرات را مشاهده می‌کند ولی چون از کیفیت ابصار غافل است، برای تحصیل علم نسبت به کیفیت ابصار کوشش نماید.[۲] اگر کسی فاقد دانش به کیفیت ابصار باشد، خللی در عمل ابصار او پیش نخواهد آمد. از همین رو، آنچه درباره فلسفه گفته شد که خاستگاه یونانی داشته و محصول وهم و اندیشه بریده از وحی است، درباره آن بخش از مباحث و مسائل منطقی که بر گرفته از ساختار فطری ذهن و قوه ادراک آدمی است، صادق نبوده و بلکه به دلیل فطری و غریزی بودن، فعل الهی و امری صحیح بوده و وحی و شریعت نیز آن را تأیید می‌کنند؛ و دلیل آن‌که انبیای الهی و ائمه معصومین علیهم السلام به تعلیم این مباحث نپرداخته‌اند، به دلیل همین غریزی و فطری بودن آن بوده است. بر همین اساس، نپرداختن خاندان وحی به تعلیم پاره‌ای از

---

۱ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱/ ۲۸۷، به نقل از ابوالبرکات بغدادی

۲ - همان/ ۳۰۰

مسائل درست منطقی، امری متفاوت با نپرداختن آن‌ها به مباحث و مسائل فلسفی است، چرا که مباحث و مسائل فلسفی اغلب از مدار صحّت و حقیقت خارج هستند.

۳ـ فراگیری علم منطق شاید برای کسانی که وارد مباحث و مجادلات پیچیده فلسفی می‌شوند، امری لازم و ضروری به شمار آید امّا برای کسانی که در ورای بدیهیّات و قطعیّات عقلی، برای کسب دانش و معرفت، به منبع وحی مراجعه می‌کنند، همان منطق فطری و غریزی آنان را کفایت می‌کند. از همین رو مؤمنین صدر اسلام و اصحاب ائمه علیهم السلام بی‌آن‌که به تحصیل منطق ارسطویی بپردازند، از منبع وحی کسب معرفت می‌کردند و حتی فردی مثل هشام بن حکم که وارد مباحث عقلی و کلامی طبق تعالیم ائمه علیهم السلام می‌شد، نیازی به آموختن منطق صوری ارسطو نداشت.

۴ـ قوانین منطقی تنها ضامن صحّت صورت استدلال‌اند و در صحّت و بطلان مواد استدلال هیچ نقشی ندارند و معمولاً اختلاف‌ها و انحراف‌ها از آنجا شروع می‌شود که مواد وهمی و یا ظنّی در قالب استدلال ریخته و ارائه می‌شوند. در چنین مواردی، از منطق هیچ کاری بر نمی‌آید و باید با استناد به علوم و دانش‌های حقیقی دیگر به ردّ و نقض استدلال‌ها پرداخت. فی‌المثل، آنچه شیطان در برابر امر الهی مبنی بر سجده بر آدم ابراز داشت، از صورت منطقی و درستی برخوردار بود، اما از جهت مادّه و محتوای استدلال، فاسد و باطل بود. شیطان با این استدلال که آدم از خاک و من از آتش خلق شده‌ام، از سجده بر آدم امتناع ورزید. صورت منطقی استدلال او چنین بود:

من از آتش خلق شده‌ام.

مخلوق از آتش، افضل از مخلوق از خاک (آدم) است

من افضل از آدم هستم.

آنچه در این میان شیطان را به گمراهی کشاند، این ماده و عقیده غلط او بود که بی‌هیچ استناد و دلیل علمی‌ای، مخلوق از آتش را برتر از مخلوق از خاک می‌پنداشت. در اینجا البته از منطق هیچ کاری بر نمی‌آید و بلکه باید به منطقی بودن صورت استدلال شیطان نیز اذعان نماید.

۵ـ با توجه به آنچه گذشت، در می‌یابیم که بعضی از توصیفات و تعبیرات درباره وزان و جایگاه منطق در تشخیص حق از باطل، خارج از حدّ و حقیقت امر است. به عنوان نمونه:

«ترازوی راستین سنجش درست از نادرست و محک سره از ناسره، علم میزان [منطق] است و به تعبیر شیرین و دلنشین ابن سینا در آغاز دانشنامه «علم منطق علم ترازوست«... منطق آن علم است که در او راه اندوختن نادانسته به دانسته، دانسته می‌شود، پس منطق ناگزیر آمد بر جوینده رستگاری. آری این صنعت برهان علم منطق است که متکفّل احقاق حق و اثبات واقع و اهدای حکمت است... علم شریف منطق، محک و معیار صدقی است که با مراعات قواعد آن، تمیز میان حق و باطل در افکار و انظار داده می‌شود.»[1]

اگر مقصود از تعابیر فوق، نقش منطق در تضمین صحت و حقانیت صورت استدلال است، همان‌گونه که گفتیم، سخنی صحیح است؛ اما با این توضیح که همه انسان‌ها فطرتاً واجد چنین تشخیصی هستند و بدون نیاز به فراگیری منطق مدون ارسطویی، از این میزان برخوردارند؛ همان‌طور که به گفته نویسنده محترم، حتی جنیان نیز ـ بی‌آن‌که منطق

---

۱ - حسن‌زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند/ ۱۶ـ۹

ارسطویی را آموخته باشند ـ واجد چنین میزانی هستند؛ چرا که آیه نخست سوره جن، بیانگر صورت (و نیز ماده) استدلالی صحیح جنیان است.[۱] و امّا اگر مقصود مواد استدلال است که بالبداهة منطق هیچ نقشی در تضمین صحّت مواد استدلال نمی‌تواند داشته باشد و از همین رو نباید کسانی با دیدن تعابیر و توضیحات فوق در مدح منطق ارسطویی گمان برند که با فراگیری منطق، بر فرقان و فصل الخطاب و میزان تشخیص حق از باطل دست یافته‌اند، چرا که حتی بدون فراگیری منطق نیز به‌طور فطری و غریزی واجد میزان برای تشخیص صورت استدلال صحیح از غلط بوده‌اند.

---

۱ - آیه شریفه «قل اوحی الی انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قراناً عجباً یهدی الی الرشد فامنابه» حاوی این استدلال قیاسی شکل اول منطق است که: القرآن یهدی الی الرشد (صغری)، و کل ما یهدی الی الرشد یجب ان یُوْمَنَ به (کبری) فامَنّابه (نتیجه)، (به نقل از همان منبع/۱۰)

کلام از منظر قران و عترت

یکی از علوم رایج در بین مسلمین از آغاز تا به امروز کلام است. از کلام به عنوان دانشی که در پی دفاع از اعتقادات و مبانی دینی با اتکا به عقل و نقل است یاد می‌شود، برخلاف فلسفه که چنین تعهدی برای خویش قائل نیست و مدعی دفاع از حقیقت با اتکا به استدلال‌های عقلی – عقل فلسفی – محض‌است، چه این حقیقت دینی باشد یا غیردینی و یا حتی مخالف آموزه‌های دینی. البته همان‌گونه که در پیش دیدیم فیلسوفان مسلمان برای این که در مخمصه ضدیت با دین قرار نگیرند، به تأویل و تفسیر نصوص و متون دینی می‌پردازند و آن را بر وفق نگرشهای فلسفی خود، تفسیر و معنا می‌کنند.

کلام و فلسفه، هم از یکدیگر تأثیرپذیری داشته‌اند و هم به ضدیت‌های شدید با یکدیگر پرداخته‌اند و اساساً به گفته برخی از مورخان، دانش کلام برای مقابله با شبهات و هجماتی که از سوی فلسفه – پس از ورود آن به عالم اسلامی – متوجه مبانی و اعتقادات دینی شده بود، شکل گرفت و بارور شد.

برای تبیین موضع قرآن و عترت درباره علم کلام، ذکر نکات زیر ضروری است:

۱. آیا بایـد در برابـر مخالفـان و شـبهه پراکنـان بـه دفـاع از مبـانی و آموزه‌های دینی پرداخت؟ آیا باید به پرسش پرسش‌کنندگان و کسانی که در مسائل دینی دچار شک و تردید و ابهام می‌شوند، پاسخ داد یا آن که آنهـا را باید به حال خود رها کرد و به خاطر پرهیز از گسترش شبهات و جلـوگیری از گستاخی شبهه‌پراکنان، باب هرگونه بحث و گفت و گو را بست؟

آنچه از آموزه‌های قرآن و عترت دریافت می‌شـود ایـن اسـت کـه گفتگو و مباحثه پیرامون مباحث عقیدتی و دینی نه تنها ممنوع و مـذموم نیست بلکه خداوند پیامبرش را بدان امر نموده است:

ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن[۱]

ای رسول! مردم را به راه پروردگارت با حکمت و پند نیکو دعـوت کن و با آنان جدالی نیکو داشته باش.

رسول اعظم صلی الله علیه و آله فرمود: **نحن المجادلون فی دین الله**[۲]

ما گفتگوکنندگان درباره دین خدا هستیم.

شیوه رسول اعظم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام نیز گواه بر این امر است که احتجاجات و مناظرات متعددی بین آنهـا بـا مخالفان و ملحدان صورت پذیرفته است که متن آنها در کتب روایـی مـا موجود است.[۳]

۱- نحل/ ۱۲۴، همچنین ر.ک به: عنکبوت/ ۴۵، نمل/ ۶۵

۲- بحارالانوار۲/ ۱۲۵

۳- ر.ک به: طبرسی، الاحتجاج

از امام صادق علیه السلام در این باره که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام از جدال و مناظره در مورد مباحث دینی نهی کرده‌اند، سؤال شد، حضرت علیه السلام فرمود: آنان از مطلق جدال نهی نکرده‌اند بلکه از جدال غیر احسن نهی کرده‌اند. مگر این سخن خداوند - جل و علا - را نشنیده‌اید که: «با اهل کتاب جز با جدال احسن، مجادله نکنید» و «ای رسول! [مردم را] به راه پروردگارت با حکمت و پند نیکو دعوت کن و با آنان جدالی نیکو داشته باش.»[۱]

امام صادق علیه السلام به عبدالرحمن بن حجاج فرمود: عبدالرحمن! با مردم مدینه گفتگو و احتجاج داشته باش، من دوست دارم که در شخصیت‌های شیعی، امثال تو مشاهده و مطرح شوند. آن حضرت علیه السلام همچنین از هشام بن حکم به خاطر مهارت و چیرگی‌اش در بحث و مناظره با مخالفان، تجلیل می‌فرمود.[۲]

۲. بخش قابل توجهی از روایات، از گفتگو و منازعه پیرامون مسائل دینی، مذمت و نهی نموده‌اند:

۱. رسول خدا صلی الله علیه و آله: هیچ مردمی گمراه نشدند مگر آنکه به جدل و نزاع اطمینان کردند.[۳]

۲. امام علی علیه السلام: از جدال برحذر باشید که مایه شک در

۱- بحارالانوار۲/ ۱۲۵

۲- بحارالانوار۲۳/ ۱۱

۳- همان۲/ ۱۳۸

دین خداست.[۱]

۳. امام صادق علیه السلام: کلام و جدال نیت را تباه و دین را نابود می‌کند.[۲]

۴. امام صادق علیه‌السلام: اهـل کـلام و مجادلـه نابودنـد و تسـلیم شوندگان (در مقابل خداوند و حقیقت) نجات یافتگان هستند.[۳]

از مجموع احادیث و روایات پیرامون کلام و جدال و گفتگو درباره مسائل دینی چنین برمی‌آید که در موارد زیر، مجادله و گفتگو مـذموم و منهی است:

۱. اگر گفتگو و مناظره براساس انگیزه‌های باطل و غیرخدایی مثـل شهرت‌طلبی و خودنمایی باشد.

۲. اگر مجادل و مناظره‌کننده برفن جدل و محتوای موضـوع مـورد بحث مسلط نبوده و ضعیف باشد؛ چرا که دراین صـورت او بـا ضـعف و شکست خود موجب تقویت باطل خواهد شد.[۴]

۳. درصورتی که شخص مناظره کننده برای غلبه بر حریف و رهایی از تنگنای بحث، حقی را انکار یا باطلی را تایید کند.[۵]

۴. چنانچه طرف مناظره در موضع لجاجـت و عنـاد بـا حـق قـرار

---

۱ - همان

۲ - همان۲/ ۱۳۷

۳- همان۲/ ۱۳۲

۴- همان ۲/ ۱۲۵ و ۱۳۶

۵- همان

داشته باشد. مانند آن که اساساً به سخن طرف دیگر گوش فرا ندهد و تنها بر سخن خویش پای فشارد.

۵. و مهمترین نکته این که، شخص مناظره کننده، نه براساس براهین روشن و قطعی یقینی و یا آموزه‌های وحیانی مستند به قرآن و عترت، بلکه برمبنای یافته‌ها و بافته‌های ذهنی و دیدگاه‌های شخصی خویش به جدال و گفتگو بپردازد و آنهارا معیار رد و قبول و حق و باطل قرار دهد.

یونس بن یعقوب می‌گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم که مردی شامی بر ایشان وارد شد و گفت: من اهل کلام و فقه و فهم حلال و حرام هستم و برای مناظره با شاگردان تو آمده‌ام.

امام علیه السلام فرمود:

کلام (و مبانی) تو منبعث از کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله است یا دیدگاه‌های شخصی خودت می‌باشد؟

مرد شامی: بعضی از آنها منبعث از کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و برخی دیگر دیدگاه‌های خودم می‌باشد.

امام علیه السلام: با این وجود، تو شریک رسول خدا صلی الله علیه و آله (در وحی و نبوت) هستی!

مرد شامی: نه، چنین نیست.

امام علیه السلام: آیا از سوی خداوند به تو وحی شده است؟

مرد شامی: نه!

امام علیه السلام: آیا همان گونه که اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله (در پذیرش کلام و سخن او) واجب است، اطاعت از تو (و پذیرش استدلالهای تو) نیز واجب است؟

مرد شامی: نه

امام علیه السلام رو به من نمود و فرمود: یونس! این مرد قبل از آن

که گفتگو و جدال خود را آغاز نماید، علیه خویش سخن گفت!

سپس در ادامه، امام علیه السلام رو به یونس کرد و فرمود: یونس! اگر بر گفتگو و کلام مسلط بودی، با وی به گفتگو می‌پرداختی.

یونس گفت: عرض کردم فدایت شوم! شنیده‌ام که از کلام نهی فرموده و گفته‌اید: وای بر اصحاب کلام که می‌گویند: این (قول و نظر) قابل قبول است و آن، قابل قبول نیست، این عقلانی است و آن عقلانی نیست و...، امام علیه السلام فرمود: آن را درباره کسانی گفتم که سخن من را در گفتگویشان رها کرده وآنچه خود می‌خواهند، می‌گویند.[1]

از روایت فوق دریافت می‌شود، آنجا که موضوع بحث و گفتگو ورای براهین و استدلالهای روشن و یقینی عقلی است، باید به وحی و آموزه‌های کلامی قرآن و عترت مراجعه نمود و از دیدگاه‌های شخصی و نظریه‌پردازی‌های زاییده اوهام و ظنون دست کشید.

۵. دامنه گفتگو نباید به عرصه هایی کشیده شود که تفکر و بحث و جدل در آنها بی حاصل و بلکه گمراهی آفرین و به تبع آن ممنوع و منهی است:

۱. امام باقر علیه السلام: درباره آفرینش خداوند گفتگو کنید اما در مورد خود خداوند نه، چرا که بحث و گفتگو درباره خداوند جز بر حیرانی فرد نمی‌افزاید.[2]

۲. امام حسن عسکری علیه السلام: امیر مؤمنان علی علیه السلام روزی با گروهی مواجه شد که به مجادله‌ای سخت و پرسروصدا درباره

---

۱ - بحارالانوار۲۳/ ۹

۲ - کافی ۱/ ۹۲

قضا و قدر و برخی دیگر از موضوعات اختلافی مشغول بودند. امیر مؤمنان علیه السلام توقف نمود و به آنان سلام کرد. آنان پاسخ سلام حضرت علیه السلام را داده و از وی دعوت به نشستن در جمع خود نمودند. علی علیه السلام از همراهی با آنان امتناع ورزید و خطاب به آنان فرمود: ای گروه متکلم و اهل جدال! آیا نمی‌دانید که خداوند را بندگانی است که خشیت خداوند و نه درماندگی و ناتوانی، آنها را از ورود به این گونه مباحث باز داشته است. آنان هرگاه عظمت خداوند را به یاد آورند، زبانشان از گفتار بازمانده، دلهایشان درمانده، عقلهایشان وامانده و خردهایشان راه گم کرده می‌شود و این همه، به جهت(باور آنها درمورد) عظمت و بزرگی و مجد و جلال (دست نایافتنی) خداوند متعال است. امیرمؤمنان علیه السلام سپس فرمود: ای گروه بدعت گذار!آیا نمی‌دانید که داناترین مردم به ضرر (موضوع جبر و اختیار) ساکت‌ترین آنها و نادان‌ترین مردم، گویاترین آنها دراین باره است.[۱]

از مجموع نکات فوق درمی‌یابیم که اگر عالم و دانشمندی با رعایت شرایط یادشده به وادی بحث و گفتگو و کلام پیرامون مسائل اعتقادی وارد شود، تلاش علمی او دستاوردی مقبول از نظر قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام خواهد داشت و در غیر این صورت، از مسیر صلاح و سداد خارج شده است.

در تاریخ اسلام،[۲] فرقه‌های کلامی متعددی ظهور کردند که همگی

---

۱ - حرّ عاملی، الفصول المهمة فی اصول الائمة ۱/ ۲۵۳

۲ - البته عموم فرقه‌های کلامی اسلامی مدعی تمسک به قرآن هستند و هریک برای اثبات مبانی و عقاید خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کند، اما به دودلیل این امر مانع از انحراف

به دلیل عدم تمسکشان به قرآن و عترت به گمراهی کشیده شدند. معتزله و اشاعره، دو فرقه کلامی مشهور و رودرروی هم هستند که هریک واجد نظرگاه‌های غلط و باطل فراوانی است.[۱]

خوشبختانه در عالم تشیع، مسأله با عالم تسنن کاملاً متفاوت است. عالمان شیعه عموماً متمسک به تعالیم عترت علیهم السلام بوده‌اند و با اتکا به آموزه‌ها و منطق اهل‌بیت علیهم السلام وارد در گفتگوها و مناظرات کلامی خود می‌شدند. در دوران غیبت، متکلمان بزرگی چون کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، شیخ طبرسی، علامه حلی، شهید ثانی و علامه مجلسی و... ظهور کردند که چارچوب کلامی شان متخذ از قرآن و عترت بوده است. البته این بدان معنا نیست که این بزرگان در همه آرا و نظرات کلامی خود به صواب رفته‌اند و هیچ گونه خطایی در آنها راه ندارد و یا آن که هیچ گونه تأثری از گرایشهای کلامی خارج از تشیع و یا اندیشه‌های فلسفی نپذیرفته‌اند، بلکه مقصود آن است که تبعیت از آموزه‌های قرآن و عترت و پرهیز از تأویل‌های نابجا و غلط، برای آنان یک اصل مفروض و مسلم بوده است، گرچه در مواردی در تشخیص، دچار خطا و اشتباه شده باشند.

البته از دوران صفویه به این سو، ما شاهد گرایشهای فلسفی و عرفانی (تصوف) غلیظی در بین جمعی از عالمان تشیع هستیم که به برخی از اسامی و آرای آنان در این کتاب اشاره نمودیم، اگرچه به

آنها نبوده است: ۱. اخذ متشابهات قرآن و اخذ بعضی از آیات و رها نمودن بعضی آیات دیگر(نؤمن ببعض و نکفر ببعض) ۲. عدم تمسک به عترت و اهل‌بیت عصمت و طهارت(علیهم السلام) که معلمان و مفسران انحصاری و حقیقی قرآن هستند.

۱ - ر.ک به: فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، ذیل واژه کلام

موازات این گرایشها، عالمان شیعی منتقد فلسفه و عرفان پیوسته به جدال و محاجه با این دسته از عالمان، مشغول بوده‌اند، هرچند که در چند دهه اخیر، جریان نقد فلسفه و عرفان تا حدودی به محاق و انزوا رفته است.

عرفا در برابر فلاسفه

علی رغم گرایشی که فلاسفه به‌ویژه فیلسوفان صدرایی نسبت به عرفان از خود نشان می‌دهند، اما عرفا[۱] اغلب سخت به فلسفه تاخته و با تعابیری تند فیلسوفان را نواخته‌اند. البته آقای دکتر دینانی معتقد است که آنچه اهل عرفان در مقام نکوهش از استدلال فلسفی ابراز داشته‌اند، صرفاً به این منظور بوده است که توقف در مرحله استدلال فلسفی می‌تواند انسان را از وصول به مقصد اقصی باز دارد، نه آن‌که واقعاً آن‌ها از اساس با فلسفه و مباحث فلسفی مخالف باشند و به تعبیر دیگر ایشان، آنچه محل نزاع و کشمکش عرفا با فلاسفه است، به مسأله فروماندن و فرا رفتن مربوط می‌گردد و اختلاف بین عرفان و فلسفه از نوع اختلاف طولی درعالم اندیشه است.[۲]

اما با مراجعه به آثار بعضی از عرفای سرشناس در می‌یابیم که

۱- عرفان مصطلح نیز طریقه‌ای جدای از طریقت قرآن و عترت است و او نیز خاستگاه یونانی، هندی و... دارد که باید در مقالی جداگانه به آن پرداخت.

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۱/ ۱۱-۱۰

مخالفت عرفا با فلسفه بسیار اساسی و بنیانی است. به عنــوان نمونــه بــه

موارد زیر بنگرید:

۱. سنایی (م ۵۴۵ هـ)

تاکی از کاهل نمازی ای حکیم زشت خوی
همچو دونان اعتقاد اهل یونان داشتن
عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی
عقل چبود جان نبی خواه و نبی خوان داشتن
یا:
شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین
که محرومند از این عشرت هوس گویان یونانی
برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو
چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی[1]

۲. عطار نیشابوری (م ۶۱۸ هـ)

کی‌شناسی دولت روحانیان — در میان حکمت یونانیان
تا از آن حکمت نگردی فرد تو — کی شوی در حکمت دین مرد تو
کاف کفر اینجا به حق المعرفة — خوشترم آید زفای فلسفه
زانکه گر پرده شود زین کفر باز — تو توانی کرد از کفر احتراز
لیک آن علم جدل چون ره زند — بیشتر بر مردم آگه زند
شمع دین چون حکمت یونان بسوخت — شمع دین زان علم بر نتوان فروخت
حکمت یثرب بس است ای مرد دین — خاک بر یونان فشان از راه دین[1]

---

۱ - رزمجو، حسین، شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی/ ۱۸۲، به نقل از دیوان اشعار سنایی، تصحیح مدرس رضوی / ۵۰۹-۵۰۸-۴۶۱

و نیز:

مرد دیـن شـو محـرم اسـرار گـرد — و ز خیـال فلسـفی بیـزار گـرد
نیسـت از شـرع نبـی هاشـمی — دورتـر از فلسـفی یـک آدمـی
شـرع فرمـان پیمبـر کـردن اسـت — فلسفی را خاک بر سر کردن است
علم جـز بهـر حیـات خـود مـدان — و ز شفا خواندن نجات خود مدان[۲]

۳. جامی (م ۸۹۸ هـ)

حکمت یونانیـان پیغام نفس است و هوا
حکمـت ایمانیـان فرمـوده پیغمبـر اسـت
نامه کش عنوان نه قال الله یا قال الرسول
حامل مضمون آن خسران روز محشر است[۳]
نیست جز بوی نبی سوی خدا رهبر تو را
از علی جو بو که بوی بوعلی مستقذر است[۴]

و نیز:

فلسفـه چـون اکثـرش آمـد سَفَهَ پس کـل آن
هم سفه باشد که دارد حـکم کل آنّچ اکثر است
فلسفی از گنج حکمت چون به فلسی ره نیافت

۱- مبانی عرفان و احوال عارفان/۴۶۹ به نقل از منطق الطیر/۲۲۷

۲- همان/۴۶۹ به نقل از مصیبت نامه/ ۵۴۰

۳- دیوان جامی / ۴۰، (به نقل از کتاب شیخ جامی، نجیب مایل هروی)

۴- شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی / ۱۸۴

من ندانم دیگری را سوی او چون رهبر است؟[۱]

و نیز در ردّ ابن سینا می‌گوید:

نور دل از سینه سینا مجوی — روشنی از دیده بینا بجوی
جانب کفر است اشارات او — باعث خوف است بشارات او
فکر شفاش همه بیماری است — میل نجاتش به گرفتاری است[۲]

همچنین:

زهی دولت که امکان تفقه یافت خاقانی
کنون صد فلسفی فلسی نیرزد نزد امکانش[۳]

۴. مولوی (۶۷۲ هـ)

انچه حق است اقرب از حبل الورید — تو فکندی تیر فکرت را بعید
فلسفی خود را ز اندیشه بکشت — گو بدو کو را سوی گنج است پشت
گو بدو چندان که افزون می‌دود — از مراد دل جداتر می‌شود
جاهدوا فینا بگفت ان شهریار — جاهدوا عنا نگفت ای برقرار[۲]

یا:

فلسفی را زهره نی تا دم زند — دم زند دین حقش بر هم زند
...فلسفی منکر شود در فکر و ظن — گو برو سر را بر این دیوار زن
نطق اب و نطق خاک و نطق گل — هست محسوس حواس اهل دل

۱- مبانی عرفان و احوال عارفان/ ۷۶۴

۲- جامی، هفت اورنگ/۴۲۰

۳- نجیب مایل هروی، شیخ عبدالرحمن جامی/۱۰۲

۴- مثنوی، دفتر ۶، ابیات ۲۲۵۳ و...

فلسفی مر دیو را منکر شود — در همان دم سخره دیوی بود
می‌نماید اعتقاد و گاه گاه — ان رگ فلسف کند رویش سیاه
مرمرا زین حکمت و فضل و هنر — نیست حاصل جز خیال و دردسر
گر تو خواهی کت شقاوت کم شود — جهد کن تا از تو این حکمت رود
ای بسا علم و ذکاوات و فطن — گشته رهرو را چو غول و راهزن
بیشتر اصحاب جنت ابلهند — تا ز شر فیلسوفی می‌رهند[1]

۱ - مثنوی معنوی. چاپ نیلکسون، دفتر اول / ۱۶۲-۱۰۶ و دفتر ششم / ۱۱۵۸

جبهه تاریخی عالمان شیعی در برابر فلسفه

آنچه نگارنده در این کتاب در پی آن است، تبیین نسبت فلسفه با قرآن و عترت است و موافقت‌ها و مخالفت‌های افراد، اشخاص و دانشمندان با فلسفه، مبنای تحلیل و قضاوت وی نیست؛ با این وجود، بی‌فایده نخواهد بود، برای رد این گمان که بین فلسفه و تشیّع پیوندی وثیق و دائمی بوده است و تنها عده‌ای قلیل و برخی گرایش‌ها و سلایق محدود و خاص، منتقد و مخالف فلسفه بوده‌اند، به این موضوع نیز اشاره کنیم که مخالفت با فلسفه و یا حداقل بی‌اعتنایی به این مقوله، از عصر ائمّه معصومین علیهم السلام تاکنون، جریانی مستمر، قوی و غالب بوده است و تنها در دو مقطع تاریخی دوران صفویه و نیز چند دهه اخیر، فلسفه ظهور و بروز قابل توجّهی داشته است، ضمن آن‌که در این دو مقطع نیز به‌ویژه‌در دوره صفویه، منتقدان و مخالفان فلسفه از تلاش‌های روشنگرانه خود دست نکشیدند.

اکنون برای وضوح بیشتر، به ذکر اسامی آن دسته از علما و فقهای برجسته شیعه می‌پردازیم که در رد و مخالفت با کلیت و اساس فلسفه،

اثر و یا سخنی از آن‌ها ضبط و ثبت شده است؛ اما در مورد مخالفت با برخی مسائل و مقولات مشهور فلسفی مثل قدم عالم، معاد روحانی، معراج روحانی، تجرّد ملائکه، عدم علم خداوند به جزئیات، بودن اراده از صفات ذات و... باید بگوییم که امری کاملاً عام و فراگیر در بین علمای شیعه حتی در میان اغلب فیلسوفان شیعی بوده است که به مواردی از آن در همین اثر اشاره شد.

هشام بن حکم(م ۱۹۹ هـ)

کتب رجالی و تراجم، از هشام بن حکم، متکلم و شاگرد برجسته امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام به عنوان یکی از مخالفان فلسفه که اثری نیز در رد بر ارسطو نوشته است، یاد کرده‌اند. همچنین به این واقعه تاریخی اشاره کرده‌اند که زمانی یحیی بن خالد برمکی به شواهد و نوشته‌هایی از هشام که حاوی طعن بر فلاسفه بود، دست یافت و هارون را علیه هشام تحریک نمود تا وی را به قتل برساند.[1]

فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰هـ)

فضل از اصحاب برجسته ائمه هدی جواد علیه السلام، هادی علیه السلام، و عسگری علیه السلام بوده و از جمله تصانیف ۱۸۰ گانه او کتاب «الرّد علی الفلاسفه» است.[2] شیخ طوسی از این کتاب با عنوان

---

۱ - شیخ طوسی، اختیار معرفةالرجال۲/ ۵۳۰

۲ - رجال نجاشی/۳۰۷

«النقض علی من یدعی الفلسفة فی التوحید فـی الاعـراض و الجـواهر و الجزء» یاد کرده است.[۱] از دیگر آثار او کتـاب »المسـائل فـی العـالم و حدوثه» است.[۲]

علی بن محمد بن عباس

به نوشته نجاشی، وی دانای به حدیث و شـعر و نسـب و تـاریخ، و در زمان خود بی‌نظیر بوده است. وی در آغاز معتزلی بوده اما بعداً مذهب امامیـه را انتخاب نمود. از جمله آثار او کتابی در «رد بـر فلاسـفه» اسـت. نجاشـی می‌افزاید، وی مشهورتر از آن است که درباره وی شرحی داده شود.[۳]

حسن بن موسی نوبختی (زنده ۳۰۰ هـ)

به نوشته شیخ طوسی، وی از علما و متکلمین معروف شیعه است که با مترجمان کتب فلسفه مثل ابوعثمان دمشقی، اسحاق و ثابـت مراوداتـی داشته است. وی آثار متعددی در موضوع کـلام و نقـض و رد فلسـفه و دیگر موضوعات نوشته است که از جمله آن‌ها کتاب »توحید و حـدوث عالم» است.[۴]

---

۱ - شیخ طوسی، الفهرست/۱۹۸

۲ - ابن شهر آشوب، معالم العلماء/ ۱۲۵

۳ - رجال نجاشی/۲۶۹، سیدبن طاووس، فرج المهموم/۱۲۳

۴ - الفهرست/۹۶

شیخ مفید (م ۴۱۳هـ)

فقیه و عالم مشهور و جلیل‌القدر شیعه که کتاب »جوابات الفیلسوف فی الاتحاد» و نیز «الرد علی اصحاب الحلاج» از جمله تألیفات اوست.[۱] شیخ مفید صاحب ده‌ها کتاب و مقاله و رساله در موضوعات مختلف فقهی، اصولی، کلامی، اعتقادی، تاریخی، حدیثی و تفسیری است.

قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ هـ)

فقیه، محدث و متکلم شیعی مشهور که از جمله آثار وی کتاب «تهافت الفلاسفه» است.[۲] وی در کتاب الخرائج و الجرائح می‌نویسد:

«فلاسفه، اصول اسلام را اخذ کرده، سپس آن‌ها را بر طبق آرای خود تفسیر و تأویل کردند... آنان در ظاهر با مسلمانان توافق دارند اما در واقع، افکار و نظرات آن‌ها در جهت هدم اسلام و اطفاء نور شریعت است.»[۳]

ابوالمکارم حمزهٔ بن علی بن زهرهٔ حلبی (م ۵۸۵هـ)

وی فقیه سرشناس شیعی و صاحب اثر مشهور اصولی و فقهی «غنیةالنزوع» است و از جمله آثار قلمی او کتاب »نقض شبه الفلاسفة»

---

۱ - رجال نجاشی/ ۴۱۰ و ۴۰۰

۲ - معجم رجال الحدیث۹/ ۹۷

۳- الخرائج و الجرائح۳/ ۱۰۶۱

(پاسخ به شبهات فلاسفه) است.[۱]

سیدبن طاووس (م ۶۶۴ هـ)

پیش از این، موضع سیدبن طاووس را به نقل از شهید ثانی درباره علم کلام یادآور شدیم. وی در نامه‌ای خطاب به فرزند خود، وی را از ورود به عرصه استدلال‌های کلامی برحذر داشته و ضمن تخطئه معتزله که کلامی فلسفه‌زده و متأثر از فلسفه یونانی داشتند، اهمیت معرفت فطری به خداوند را یادآور شده و فرزندش را برای تقویت معرفت فطری به مطالعه آثار رسول گرامی صلی الله علیه و آله و اهل‌بیت علیهم السلام از جمله نهج‌البلاغه، توحید مفضل و حدیث اهلیلجه ارجاع می‌دهد. سیدبن طاووس ضمن نقل روایتی از امام صادق علیه السلام که متکلمان را بدترین افراد امت دانسته است، می‌گوید: «من در دوران زندگی خود برخی از کسانی را که اهل علم کلام بوده‌اند دیده‌ام که اشتغال به این علم، منشأ شک و تردیدهایی در آن‌ها نسبت به مسائل مهم اسلامی و اعتقادی شده است.»[۲]

بدیهی است وقتی موضع سیدبن طاووس در برابر علم کلام چنین باشد، در برابر فلسفه بسیار شدیدتر خواهد بود.[۳]

۱- حر عاملی، أمل الامل۲/ ۱۰۵، معجم رجال الحدیث۷/ ۲۸۷

۲- سیدبن طاووس، کشف المحجه لثمرة المهجه/ ۲۱-۸

۳- درباره کلام ر.ک به همین کتاب بخش »اشارات و تنبیهات« ذیل عنوان کلام از منظر قرآن و عترت

علامه حلّی (م ۷۲۶هـ)

علامه حلّی از نامدارترین فقهای شیعه است که جامع علوم فراوانی بوده است. وی علاوه بر این‌که در آثار گوناگون به رد و نقد پاره‌ای از عقاید فیلسوفان از جمله معاد روحانی و قدم عالم پرداخته است، در اثر فقهی خود با نام تذکرة الفقها، علوم را از جهت وجوب یا عدم وجوب فراگیری آن‌ها به چهار دسته واجب عینی، واجب کفایی، مستحب و حرام تقسیم نموده و فلسفه را در کنار علم موسیقی، سحر، قیافه‌شناسی و کهانت در زمره علومی که تحصیل آن‌ها حرام است بر شمرده است، مگر آن‌که به قصد نقض و رد آن فراگرفته شود.[۱]

شهید ثانی (م ۹۶۶هـ)

پیشتر موضع صریح شهید ثانی را درباره علم کلام نقل کردیم. وی ضمن تایید موضع سید بن طاووس در مورد علم کلام که صفت مضلّ و نه هادی را شایسته متکلمان و متوغلان در استدلال‌های پیچیده کلامی می‌دانست، می‌پرسد: «ای کاش می‌دانستم که جماعت اهل کلام آیا دلیلی عقلی و یا نقلی بر وجوب یا استحباب این دانش داشتند یا آن‌که به صرف تقلید پدران و گذشتگان‌شان در این مسیر گام نهاده‌اند و آیا آن ایمان سابقون در اسلام را باور دارند یا انکار می‌کنند؟ و آیا به ایمان عوامی که از دانش کلام بی‌اطلاع‌اند معترفند یا نه؟»

واضح است که شهید ثانی در برابر فلسفه نیز همین موضع و دیدگاه و بلکه شدیدتر از این را داشته است.

---

۱ - علامه حلی، تذکرة الفقها۹/ ۳۷

شیخ بهایی (م ۱۰۳۱هـ)

از جمله نکوهش‌گران فلسفه و فیلسوفان، فقیه و دانشمند برجسته، شیخ بهایی (قدس‌سره) است. وی در کتاب کشکول خود چنین سروده است:

ای کرده به علم مجازی خو	نشنیده ز علم حقیقی بو
سرگرم به حکمت یونانی	دلسرد ز حکمت ایمانی
در علم رسوم چو دل بستی	بر اوجت اگر ببرد پستی
یک در نگشود زمفتاحش	اشکال افزود ز ایضاحش
ز مقاصد ان مقصد نایاب	ز مطالعه ان طالع در خواب
راهی ننمود اشاراتش	دل شاد نشد ز بشاراتش
محصول نداد محصّل ان	اجمال افزود مفصّل ان
تا کی ز شفاش شفاطلبی؟	وز کاسه زهر دواطلبی؟
تا چند چو نکبتیان مانی	بر سفره چرکین یونانی
تا کی به هزار شعف لیسی	ته مانده کاسه ابلیسی
سؤر المومن فرمود نبی	از سؤر ارسطو چه می‌طلبی
سؤر ان جوی که در عرصات	ز شفاعت او یابی درجات
در راه طریقت او روکن	با نان شریعت او خوکن
کان راه نه ریب درو نه شک است	و ان نان نه شور و نه بی‌نمک است
تا چند ز فلسفه‌ات لافی	وین یابس و رطب به‌هم بافی
رسوا کردت ما بین بشر	برهان ثبوت عقول عشر
در کف ننهاده به‌جز بادت	برهان تناهی ابعادت
زان فکر که شد به هیولا صرف	صورت نگرفت از ان یک حرف
علمی که مطالب ان این است	می‌دان که فریب شیاطین است
تا چند دواسبه پیش تازی	تاکی به مطالعه‌اش نازی
این علم دنی که ترا جان است	فضلات فضایل یونان است!
خود گو تا چند چو خرمگسان	لرزی به‌سر فضلات کسان
تا چند زغایت بی‌دینی	خشت کتبش برهم چینی
اندر پی ان کتب افتاده	پشتی به کتاب خدا داده

نــی رو بــه‌شــریعت مصــطفوی　　نــه دل بــه‌طریقــت مرتضــوی
نــه بهــره ز علــم فــروع و اصــول　　شــرمت بــاد از خــدا و رســول[۱]

و نیز:

دل منــور کــن بــه انــوار جلــی　　چنــد باشــی کاســه لــیس بــوعلی
ســرور عــالم شــه دنیــا و دیــن　　سؤر مؤمن را شفا گفـت ای حـزین
ســؤر رســطالیس و ســؤر بــوعلی　　کــی شــفا گفتــه نبــی منجلــی[۲]

همچنین از شیخ بهایی نقل است که:

«آن کس که از مطالعه علوم دینی اعراض نماید و عمرش را صرف فراگیری فنون و مباحث فلسفی نمایـد، دیـری نپایـد کـه هنگـام افـول خورشید عمرش زبان حالش چنین باشد:

تمام عمر با اسلام در داد و ستد بودم
کنون می‌میرم و از من بت و زُنّار می‌ماند»[۳]

ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ هـ)

ملامحسن فیض علاوه بر تضلع در فقه و حدیث، از زمره فیلسوفان و عارفانی است که در سال‌های پایانی عمر از فلسفه و عرفـان [عرفـان مصطلح] دست شست و اعلام وفاداری همـه‌جانبـه بـه معـارف قـرآن و عترت نمود. فیض که داماد ملاصدرا بود، در حـالی از فلسـفه و عرفـان

۱- کشکول شیخ بهایی ۳۱-۲۹

۲- تاریخ فلسفه در اسلام/ ۴۵۰، به نقل از مثنوی نان و حلوا

۳- مستدرک سفینةالبحار ۸/ ۳۱۵

کناره‌گیری کرد که صاحب تألیفات متعدد و نامدار در این دو موضوع بود. وی در دوره جدید از حیات علمی خود، دست به تألیف آثاری چون الانصاف، سفینةالنجاة و اصول الاصلیة زد و در ضمن آن‌ها موضع جدید فکری و معرفتی خود را تشریح نمود. فیض در فرازهایی از رساله الانصاف خود که در سال‌های پایانی عمرش تحریر کرده بود، چنین می‌نویسد:

«سبحان الله عجب دارم از قومی که بهترین پیغمبران را برایشان فرستاده‌اند به جهت هدایت، و خیر ادیان، ایشان را ارزانی فرمود از روی مرحمت و عنایت، و پیغمبر ایشان کتابی گذاشته و خلیفه دانا به آن کتاب و احداً بعد واحد به جای خود گماشته، به نصّی از جانب حق تا افاضت نور او تا قیام قیامت باقی و تشنگان علم و حکمت را به قدر حوصله و درجه ایمان هر یک ساقی باشد، آنگاه که گفت: «من در میانه شما دو گوهر گرانبها باقی می‌گذارم که اگر پس از من به آن دو چنگ زنید، هرگز گمراه نمی‌شوید، یکی قرآن و دیگر عترت و اهل‌بیتم»، ایشان التفات به هدایت او نمی‌نمایند و از پی دریوزگی علم بر در امم سالفه می‌گردند و از نم جوی آن قوم استمداد می‌جویند و به عقول ناقصه خود، استبداد می‌نمایند... همانا این قوم گمان کرده‌اند که بعضی از علوم دینیه هست که در قرآن وحدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه یا متصوفه می‌توان دانست و از پی آن باید رفت. مسکینانه نمی‌دانند که خلل و قصور نه از جهت حدیث یا قرآن است بلکه خلل در فهم و قصور در درجه ایمان ایشان است... و بالجمله طائفه‌ای واجب و ممکن می‌گویند و

قومی علت و معلول می‌نامند[1] و فرقه‌ای وجود و موجود نام مـی‌نهنـد و من عندی را هرچه خوش آید گوید و ما متعلمان که مقلـدان اهـل بیـت معصومین علیهم السلام و متابعان شرع مبینیم سبحان‌الله می‌گوییم، الله را الله می‌خوانیم و عبید را عبید می‌دانیم... نامی از پیش خود نمی‌تراشـیم و به آن‌چه شنیده‌ایم قانع می‌باشیم و شکّی در این نیست کـه در محکمـات ثقلین از این نوع سخنان که در میان این طوایف متـداول، و اصـطلاحاتی که بر زبـان ایشـان، متقـاول اسـت، هـیچ خبـر و اثـر نیسـت و تأویـل متشابهات، همه‌کس را میسّـر نـه بلکـه مخصـوص را سـخین فـی‌العلـم [معصومین علیهم السلام] است...

نه متکلمم و نه متفلسف و نه متصوف و نه متکلف، بلکه مقلد قـرآن و حدیث پیغمبر و تابع اهـل‌بیـت علـیهم السـلام آن سـرور. از سـخنان حیرت‌افزای طوائف اربع ملول و کرانه، و از ماسوای قرآن مجید و حدیث اهل‌بیت و آنچه به این دو آشنا نباشد، بیگانه... من هرچه خوانده‌ام همـه از یاد من برفت الّا حدیث دوست که تکرار می‌کنم.»[2]

ملامحمد طاهر قمی (م ۱۰۹۸هـ)

شیخ حر عاملی از وی به عنوان عالمی عظیم‌الشأن، محقـق، مـدقق، فقیه، متکلم و محدث یاد کرده است. مدرس تبریـزی در کتـاب ریحانـة

۱- البته واژه »علت» به مفهوم خالق و سبب ایجاد اشیاء و هستی در برخی روایـات بـر خداوند اطلاق شده است (بحارالانوار۳/ ۱۴۸) اما قطعاً مقصود، معنـای فلسـفی آن و آنچه که فلاسفه در باب علت ومعلول ذکر کرده‌اند مانند ضـرورت صـدور معلـول از علت ویا سنخیت علت و معلول و... نیست.

۲- ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی/ ۱۹۹-۱۸۳

الادب وی را از مشاهیر علمای امامیه در عهد شاه سلیمان صفوی و از مشایخ اجازه حر عاملی و ملامحمد باقر مجلسی یاد کرده که قائل به وجوب اقامه نماز جمعه و معاند با مذاق فلاسفه و صوفیه بوده است. وی رساله‌ای در ردّ صوفیه نوشته و جمعی از عرفا و علمای متمایل به فلسفه و عرفان را رد کرده و در چند رساله خود، سماع و خرقه‌پوشی و پشمینه‌پوشی و چله‌نشینی و عزلت و انقطاع از مردم و به زبان‌آوردن لفظ طریقت و حقیقت و قول به عشق و مکاشفات عرفانی و نظایر این‌ها را از بدعت‌های مهلکه بر شمرده است.[۱] از جمله آثار او، کتاب الفوائد الدینیه فی‌الرد علی الحکماء و الصوفیه است.[۲]

علامه مجلسی (م ۱۱۱۱هـ)

محدّث بزرگ، علامه محمدباقر مجلسی، از جمله منتقدان و مخالفان فلسفه است که در آثار گوناگون خود به‌ویژه در بحارالانوار دیدگاه‌ها و نظرات خود را در نقد و رد بر فلسفه ابراز داشته است. آنچه وی در صفحات و ابواب گوناگون بحارالانوار در این باره مطرح کرده است، می‌تواند به عنوان رساله‌ای مستقل مورد تدوین قرار گیرد. مجلسی ترویج کتب فلسفی را در میان مسلمین، جنایت بر دین دانسته و آن را از بدعت‌ها و نوآوری‌های خلفای جائر اموی و عباسی می‌داند که به قصد

۱- ریحانة الادب۴/ ۴۸۹

۲- محمدطاهر قمی شیرازی، الاربعین، مقدّمه/۲۰

مقابله با ائمه معصومین علیهم السلام و دین مبین صورت گرفته است.[۱]

آیت‌الله بیدآبادی (م ۱۱۹۷هـ)

آیت‌الله بیدآبادی با این‌که خود به فلسفه دانی و فیلسوفی اشتهار داشته، اما سخنان تندی علیه فلاسفه اظهار داشته است. وی درباره سیر و سلوک که در پاسخ به سؤال محقق قمی نوشته است، چنین می‌نگارد:

«پس قلب‌ها و دل‌هایمان از درخشش کلمات پرنور آن حضرت [رسول اکرم صلی الله علیه و آله] نورانی گشت و با تابش ستارگان هدایت و حکمت‌های پرنور وی، از تاریکی مناقشه‌های علم کلام و از اشتباهات سخنان حکیمان مشایی و اشراقی رهایی یافت.»[۲]

و نیز در جای دیگر:

«خداوند به وسیله حکمت الهی و ایمانی قرآن‌کریم، از این‌که عقاید خود را با دلایل علوم طبیعی و ریاضی و عقاید من‌درآوردی معتزله و اشاعره تصحیح و اصلاح نماییم، بی‌نیازمان ساخت و به وسیله احادیث صحیح نبوی و آثار متعالیه، علوم ما را از مرض‌های درمان‌ناپذیری که از سخنان فیلسوفان یونانی و ارتکاب کارهای طبیعی حیوانی و... پدید آمده بود، شفا بخشید.»[۳]

و همچنین از سروده‌های اوست:

۱- بحارالانوار۵۷/ ۱۹۷

۲- علی کرباسی‌زاده، حکیم متاله بیدآبادی/ ۲۳۹

۳- همان/ ۲۴۲

اشعری کیست؟ چیست معتزلی؟ تو برو از پی نبی و ولی
هان بیندیش تا ز خود رایی نکنی پیروی مشّایی
نروی از پی فلاسفه چون هست نعم‌البدل فسانه نخوان
رهنمای تو مصطفی کافی است پیشوای تو مرتضی وافی است
مصحف آفتاب راه بس است آل احمد در آن پناه بس است
از کتاب خدا و رسول راه یابی به بارگاه قبول![1]

محمدباقر هزار جریبی (م ۱۲۰۵هـ)

علامه سیدمهدی بحرالعلوم در اجازه روایی‌اش به سیدحیدر یزدی از هزار جریبی به عنوان شیخ و استاد عالم و فاضل خود که واجد انواع علوم و معارف بوده است یاد می‌کند. هزار جریبی در اجازه روایی مبسوطی که برای بحرالعلوم نوشته است، وی را سفارش به تحصیل مقامات عالی اخروی به‌ویژه‌کوشش در نشر احادیث اهل‌بیت نبوت و عصمت علیهم السلام نموده و از صرف نقد عمر عزیز در علوم فلسفی که مصداقی از آیه شریفه کسراب بقیعة یحسبه الظمأن ماء است، بر حذر می‌دارد.[2]

علامه بحرالعلوم (م ۱۲۱۲هـ)

علامه سیدمهدی طباطبایی ملقب به بحرالعلوم، از عالمان و فقیهان به نام قرن دوازدهم و سیزدهم هجری است. محدّث نوری در خاتمه مستدرک الوسایل با عظمت تمام از وی در همه ابعاد علمی و عملی یاد

۱- همان

۲- خاتمة مستدرک الوسایل۲/ ۶۰

کرده و او را صاحب کرامات و از جمله کسانی که به ملاقات با حضـرت حجت(عج) نائل آمده، دانسته است و از این جهت او را هم‌سنگ سیدبن طاووس قلمداد می‌کند. بحرالعلوم در اجازه‌اش به یکی از شاگردان خود، پس از ذکر این نکته که علمای سلف به احادیث اهل‌بیت علـیهم السـلام اعتنایی ویژه از جهت روایت و درایت و حفظ داشتند، می‌نویسد:

«ثم خلف من بعد هم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوالشـهوات،[1] کـه از علم و علما[ی حقیقی] کناره‌گیری نموده، ویرانی را آبادی جلـوه دادنـد؛ حساب را فراموش و در طلب سراب بر آمده و ساکن برهوت گشـتند و به خوشی‌های گذران زمان دل خوش داشتند... از جمله اینان کسانی‌انـد که بر جهالت بر گرفته از سردمداران کفر و گمراهی ـ که منکـر نبـوت و رسالت هستند ـ حکمت و علم نام نهادند و صاحبان این حکمت و علـم دروغین را امام و رهبر [فکری] خویش گرفتند و اقـوال و آراء آنـان را اگرچه مخالف نص قرآن بود، پذیرفتند و هر آنچه را که آنان بـدان قائـل نبودند، اگرچه آن عین حق و صواب بود، انکار کردند.»

بحرالعلوم در ادامه به تخطئه متصوفه و باطنیه می‌پردازد و آن‌هـا را خطری بزرگ برای بندگان خداوند ضعیف بر می‌شمارد.[2]

میرزای قمی (م ۱۲۳۱هـ)

این فقیه و اصولی برجسته درباره فیلسوفان می‌گوید:

«والحاصل بالیقین طریقه ایشان با طریقه اسلام مباین است... قواعد

---

۱ - مریم/ ۵۹

۲ - خاتمه مستدرک الوسایل۲/ ۶۲-۶۱

ایشان با طریقه اسلام موافقت نمی‌کند. نه معـراج جسـمانی بـا اسـتحاله خرق و التیام می‌سازد و نه سواری ملائکه بـا اسـبان ابلـق» و در جـای دیگر: «و حق و تحقیق آن است که آن جماعتی که اثبات عقول می‌کننـد و می‌گویند که همین دین پیغمبر است و به احادیثی که در بـاب عقـل و جهل از ائمه علیه السلام وارد شـده، دلیـل خـود مـی‌کننـد، بسـیار دور رفته‌اند، به جهت آن‌که آن احادیث هیچ دلالتی بر مدعای ایشان نـدارد و مراد از عقل در آن اخبار، همان مناط تکلیف است.»[1]

ملااحمد نراقی (م ۱۲۴۵هـ)

این فقیه پرآوازه نیز در اثر اخلاقی خود با عنوان »معراج السعادة»، در برابرفلسفه و کلام جدلی و فلسفی موضع می‌گیرد. وی پـس از بیـان ضرورت کسب یقین و جزم در اعتقادات می‌گوید:

«و طریق آن [جزم و یقین] این نیست که به او [مکلّف] مناظره و جـدل تعلیم شود یا به خواندن کتب کلامیّه و حکمیه [فلسفی] اشـتغال نمایـد بلکـه باید مشغول شود به تلاوت قرآن و تفسیر قرآن و خواندن احادیث و فهمیدن آن‌ها و مواظبت کند به وظایف عبادات و طاعت و به این سبب روز بـه روز اعتقاد او قوی‌تر می‌گردد... و باید اجتناب کند از مصاحبت صاحبان مـذاهب فاسده و آرای باطله و ارباب مناظره و جدل و اصحاب تشکیک و شبهات... و باید محافظت کند خود را از شنیدن جدل و کلام و شبهات باطله متکلمین، زیرا که فساد مجادله و مناظره کلامیین بـیش از اصـلاح اسـت و شـاهد آن

---

۱ - شناختنامه علامه طباطبایی/ ۴، مقاله «نقد مقاله عقل و دیـن»، نوشـته علـی ملکـی میانجی/ ۱۵۱

چیزی است که می‌بینیم از عقاید اهل صلاح و تقوا از عوام‌النـاس کـهماننـد کوه پابرجا و اصلاً تزلزل و حرکتی در آن‌ها نیست و به شبهات و تشکیکات اهل جدال و شبهه اعتنا ننمایند و از شنیدن آن‌ها اضطرابی به هم نمی‌رسـانند و اعتقادات کسانی که عمر خود را صرف کـلام وحکمـت متعارفـه [فلسـفه] نموده و روز و شب را به مجادله و مباحثه کلامیـه بـه سـر بـرده‌انـد، ماننـد ریسمانی است که در مقابل باد آویخته باشد و هر سـاعتی آن را بـه طرفـی حرکت دهد. گاهی چنان رود و گاهی چنین، زمانی بـه شـمال میـل کنـد و لحظه‌ای به یمین، به هرچه شنیدند متحرک می‌شوند و به اندک چیزی که بـه عقل قاصرشان رسد، متأهل می‌گردند و اگر اعتقاد صـحیحی داشـته باشـند همان است که در حال طفولیت اخذ کرده‌اند.»[۱]

نراقی در اثر شعری خـود بـا عنـوان »طاقـدیس» نیـز از فلاسـفه این‌گونه یاد می‌کند:

آن یکـی گردیـد محـو فلسـفه — خـویش را دانـا شـمرده از سـفه
فکر او تحدیـد اطـراف و جهـات — کـار او تشـریح حیـوان و نبـات
از قدیم آمد جهان یا حادث است — آفریدش یا عرض یا عابـث اسـت
بـی‌خبـر لـیکن ز احکـام الـه — مـی‌ندانـد جـز نمـازی گاهگـاه
صد دلیل آرد پـی تجدیـد نفـس — نفس او لیکن به صد زنجیر حـبس

* * *

ای خیُو بر روی علـم و فضـل تـو — تیره صد مَـدرس بـود از جهـل تـو
وهـم و پنـداری بـه هـم امیختـی — شـوری از چـون و چـرا امیختـی
نامش اسـتدلال و برهـان سـاختی — مهـر چیـدی و قمـاری بـاختی

---

۱ - ملا احمد نراقی، معراج السعادة/ ۵۱

صد خطا زین گونه استدلال‌ها دیده‌ای در ماه‌ها و سال‌ها[۱]

صاحب جواهر (م۱۲۶۶هـ)

فقیه نامدار شیعه، شیخ محمدحسن نجفی، مؤلف اثر گرانقدر جواهر الکلام، کتب فلاسفه متقدم را که اعتقاد به قدم عالم دارند، جزء کتب ضالّه بر شمرده است.[۲] همچنین آیت‌الله شیخ علی نمازی شاهرودی در اثر خود با عنوان مستدرک سفینةالبحار به نقل از کتاب سلسبیل (ص ۳۸۶) علامه حاج میرزا ابوالحسن اصطهباناتی می‌نویسد:

«از بعضی شاگردان صاحب جواهر شنیدم که روزی مردی که در دستش کتابی فلسفی بود وارد جلسه شد. چون صاحب جواهر او را دید، گفت: به خدا سوگند حضرت محمد صلی الله علیه و آله جز برای ابطال این خرافات از جانب خداوند مبعوث نشده است.»[۳]

شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ هـ)

شیخ انصاری نیز با ممنوع دانستن خوض در استدلالات پیچیده و غیر بیّن (کلامی و فلسفی) برای دریافت مسائل اصول دین، در واقع نظرگاه مخالف خویش را در مورد فلسفه و کلام فلسفه زده اعلام داشته است:

«واجب‌تر از فرونرفتن در مطالب و استدلالات عقلی(ذهنی) برای

---

۱ - طاقدیس/ ۹۸، به نقل از عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب / ۳۶۶

۲ - شناختنامه علامه طباطبایی۴/ ۱۳۱ به نقل از: حاج شیخ مجتبی قزوینی، بیان الفرقان۴/ ۱۶۲

۳- مستدرک سفینةالبحار۸/ ۲۹۹ به نقل از سلسبیل/ ۳۸۶

کشف و استنباط احکام فرعی شرعی، فرونرفتن در مطالب عقلی نظـری (فلسفی) برای دریافت مسائل اصول دین است، چرا که این شیوه موجب در معرض هلاکت ابدی و عذاب همیشگی قـرار گـرفتن اسـت، و ائمـه معصومین علیهم السلام نیز در روایات مربوط بـه نهـی از فـرورفتن در مسأله قضاو قدر نسبت به این خطر هشدار داده‌اند.»[۱]

آیت‌الله سیدموسی زرآبادی (م ۱۳۵۳هـ)

وی از علمای بزرگ قـزوین و صـاحب تألیفـات متعـدد در فقـه و اصول و معارف دینی است و استاد عالمانی برجسته چون آیـت‌الله شـیخ مجتبی قزوینی و شیح علی‌اکبر الهیان تنکـابنی اسـت. اسـتاد محمدرضـا حکیمی وی را در زمره علمای قائل به تفکیک بین معارف زلال وحیانی و قرآنی با معارف بشری (فلسفی و عرفانی) بر شمرده و به نقل از اسـتاد خویش شیخ مجتبی قزوینی و وی به نقل از مرحوم زرآبادی می‌نویسد:

«من در درس مرحوم جلوه[۲] حاضر می‌شدم و پس از مدتی، گـاه و گاه، به پاره‌ای از مطالبی که گفته می‌شد اشکال مـی‌کـردم و گـاه ایشـان ناراحت می‌شد و من به درس حاضر نمی‌شدم، بـا گذشـت دو سـه روز مرحوم جلوه به طلاب درس می‌فرمود: سید با استعدادی اسـت، بگوییـد به درس بیاید و من دوباره می‌رفتم، و باز در موارد مناسـب بـه اشـکال کردن می‌پرداختم... تا بار آخر که با تند شدن استاد دیگر به درس نـرفتم و ایشان پیغام داد که بیاید و من پاسخ دادم که غرضم از آمدن و اشـکال کردن این بود که شاگردان شما مقلدوار به مطالب گوش ندهنـد و بداننـد

---

۱ - فرائد الاصول۱/ ۲۱

۲ - فیلسوف، میرزا ابوالحسن جلوه

که آنچه گفته می‌شود، چنان وحی منـزل نیسـت و قابـل اشـکال اسـت می‌خواستم این بیداری را به اذهان طلاب فلسفه بدهم که دادم.»[۱]

آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ هـ)

وی از تحصیل‌کردگان در حوزه علمیه نجـف نـزد اسـاتیدی چـون آخوند خراسانی، میرزای نایینی و سیدمحمد کاظم یزدی است و صاحب اجازه اجتهاد از میرزای نایینی همراه بـا تأییـد آقـا ضـیاءالدین عراقـی، سیدابوالحسن اصفهانی و شیخ عبدالکریم حائری یزدی است.

میرزا مهدی اصفهانی در حوزه علمیه نجف علاوه بر اصـول و فقـه، بـه آموختن فلسفه نیز روی می‌آورد و سطوح عالی این علم را فرا می‌گیـرد امـا پس از مدتی دچار تردید جدی نسبت به این علم می‌شود. آیت‌الله شیخ علی نمازی شاهرودی یکی از شاگردان میرزا به نقل از وی می‌نویسد:

«پس از فراگیری فلسفه، دلم در وصول به حقـایق و درک دقـایق آرام نگرفت لذا متوجه مباحث عرفانی شدم و در کربلا به تلمذ نزد استاد عرفـا و سالکان سیداحمد کربلایی پرداختم. وی در متن برگه‌ای که بـه مـن داد، نـام من را همراه جماعتی ذکر نمود که به درجه معرفت نفـس و تخلیـه نفـس از بدن رسیده‌اند، اما باز هم دلم آرام نگرفت و عطشم برای کسب حقـایق فـرو ننشست، زیرا مطالب آنان را موافق با ظواهر قرآن و آموزه‌های عترت علیهم السلام نیافتم. در هر صـورت، داده‌هـای هـر دو طایفـه فلاسـفه و عرفـا را مصداق آیه شریفه **کسراب بقیعة یحسبه الظمأن ماء حتـی اذا جـاءه لـم یجـد شیئا** یافتم، لذا رخت خود را از این دو ورطه بیرون کشیدم و به مسجد سـهله

---

۱ - مکتب تفکیک/ ۲۰۳

رفته و سخت متوجه و متوسل به حضرت ولی عصر(عج) شدم تا این‌که به برکت حضرتش حق برایم آشکار شد و [در عالم مکاشفه یا رؤیا] چشمم به برگه‌ای افتاد که با خطی روشن بر آن نوشته شده بود: طلب المعارف من غیرنا مساوق لانکارنا ــ طلب معارف از غیر ما اهل‌بیت مساوی با انکار ماست ــ و بر پشت آن نوشته بود: انا حجت بن الحسن، به دنبال این رویداد از فلسفه و عرفان [مصطلح] دوری جسته و آنچه از این دو نوشته بود به شط فرات ریخته و تمام توجهم را به قرآن کریم و آثار ائمه طاهرین علیهم السلام معطوف نمودم و علم و عرفان حقیقی را در کتاب خدا و اخبار اهل‌بیت مکرم ــ که خداوند آنان را حاملان علم خود و مفسران وحی قرار داده و حضرت رسول صلی الله علیه و آله نیز به تمسک به این دو توصیه فرموده ــ یافتم و...»[1]

میرزا مهدی اصفهانی در سال ۱۳۴۰ ق به مشهد مقدس هجرت کرده و کرسی دروس فقه و اصول و معارف قرآنی را دایر می‌نماید و جلسات درس پر رونقی را تشکیل می‌دهد و در درس معارف قرآن به نقد مبانی فلسفه و عرفان پرداخته و تعارض آن‌ها را با آیات و روایات تشریح می‌نماید. وی اساسی‌ترین وجه اعجاز قرآن را تقابل علوم و معارف قرآنی با علوم و معارف فلسفی و عرفانی یونانی و قدیم می‌دانست و متذکر می‌شد:

«علوم و معارف آسمانی که فرستاده خدا صلی الله علیه و آله آورد، بنیان علوم قدیمی بشر [فلسفه و عرفان] را ویران می‌سازد و داده‌های

۱- مستدرک سفینة البحار ۱/ ۱۰

فکری و بحث‌های سراسر اختلاف بشری را به یک سو می‌افکند.»[۱]

میرزا مهدی اصفهانی به تربیت شاگردان و عالمانی پرداخت که پس از وی به دفاع از معارف قرآنی و وحیانی در برابر معارف فلسفی و عرفانی پرداختند. از جمله آنان عبارتند از:

ـ شیخ مجتبی قزوینی (م ۱۳۴۶ ش)
ـ شیخ هاشم قزوینی (م ۱۳۳۹ ش)
ـ میرزا علی اکبر نوقانی (م ۱۳۷۰ق)
ـ شیخ غلامحسین محامی باد کوبه‌ای (م ۱۳۳۳ ش)
ـ شیخ علی نمازی شاهرودی (م ۱۳۶۴ ش)
ـ میرزا جواد آقا تهرانی (م ۱۳۶۸ ش)
ـ شیخ حسنعلی مروارید (م ۱۳۸۴ ش)
ـ شیخ محمد باقر ملکی میانجی (متولد ۱۳۲۴ق)

آیت‌الله بروجردی (م ۱۳۸۰هـ)

مخالفت آیت‌الله طباطبایی بروجردی با ترویج فلسفه در حوزه علمیه قم مشهور است و بسیاری از شاگردان ایشان که همچنان در قید حیات هستند، این امر را تأیید می‌کنند. نویسنده مقاله »نقد مقاله عقل و دین» منتشر شده در شناختنامه علامه طباطبایی می‌نویسد: «از فقیه فرزانه حضرت آیت‌الله آقا سیدموسی شبیری زنجانی شنیدم که گفت: «آیت‌الله بروجردی می‌خواست علوم معقول [فلسفه] را شبه تحریمی کند و آقای آقا سیدمحمدرضا سعیدی [شهید آیت‌الله سعیدی] که با فلسفه

---

۱ - مکتب تفکیک/ ۲۲۹

مخالف بود[۱]، در اطراف این موضوع نزد آیت‌الله بروجردی فعالیت می‌کرد، اما وساطت آقای بهبهانی و دیگر آقایان از عملی شدن این کار جلوگیری نمود. «مخالفت مرحوم آیت‌الله بروجردی با تدریس فلسفه در حوزه قم مشهور و مسلّم است و این مخالفت چه به صورت نهی صریح و چه به صورت اظهار نارضایتی از طرف ایشان بروز کرده است.»

نویسنده مقاله فوق‌الذکر همچنین می‌نویسد: «مرحوم آیت‌الله بروجردی از ادامه چاپ تعلیقه علامه طباطبایی[۲] -بر بحارالانوار مجلسی جلوگیری کردند.»[۳]

آیت‌الله حاج شیخ مجتبی قزوینی (م ۱۳۸۶ هـ)

آیت‌الله قزوینی نیز از تحصیل‌کردگان حوزه علمیه نجف نزد اساتید و عالمان بزرگی چون سیدمحمد کاظم یزدی، میرزا محمدتقی شیرازی و میرزای نایینی است. وی پس از مراجعت به نجف به محضر آیت‌الله

۱- به گفته یکی از نزدیکان شهید سعید آیت‌الله سعیدی به نگارنده، وی از شاگردان مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مجتبی قزوینی و متأثر از آرا و نظرات وی در موضوع فلسفه و عرفان بود.

۲- علامه طباطبایی نگارش تعلیقاتی بر بحارالانوار علامه مجلسی را آغاز نمود که در موارد متعددی باتکیه بر ممشای فلسفی، به نقض آراء و نظرات مجلسی پرداخت که بعضاً از چاشنی تندی در تعبیر علیه مجلسی خالی نبود.

۳- شناختنامه علامه‌طباطبایی،۴/ ۱۴۴-۱۴۳ مقاله »نقد مقاله عقل و دین» علی ملکی‌میانجی، آقای میانجی همچنین می‌نویسد: «از آیت‌الله موسی شبیری زنجانی شنیدم که گفت: آیت‌الله شاهرودی فتوای تحریم ادامه حاشیه بحارالانوار را صادر کرد»، (همان/ ۱۴۵)

زرآبادی ـ که شوهر خواهر وی بود ـ می‌رسد و تحت تأثیر تعلیمات ایشان، نسبت به معارف فلسفی و عرفانی نگاه انتقادی پیدا می‌کند و بالاخره دل از فلسفه یونانی و عرفان هندی و معارف بشری کنده و به سوی »مشرق انوار قرآنی» روی می‌گرداند.[۱]

وی پس از قزوین عازم قم شده و دو سال در درس خارج حاج شیخ عبدالکریم یزدی (م ۱۳۵۵ ق) شرکت می‌کند و آن گاه به مشهد رضوی علیه السلام هجرت می‌کند و در آنجا نیز از محضر اساتیدی چون حاج آقا حسین طباطبایی قمی (م ۱۳۶۶ ق) و میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ ق) بهره می‌برد.

شیخ مجتبی قزوینی از سال ۱۳۴۷ ق تدریس و تربیت طلاب را در حوزه علمیه مشهد آغاز کرده و به مدت ۴۰ سال به این امر ادامه می‌دهد. وی در این سالیان به نقد مباحث فلسفی و عرفانی و دفاع از معارف قرآنی و اهل‌بیت می‌پردازد و آثاری مکتوب نیز از خود بر جای می‌گذارد که مهم‌ترین آن‌ها کتاب ۵ جلدی »بیان الفرقان» است. وی در سرتاسر این اثر، ضمن نقد مبانی فلسفی و عرفانی در مقولاتی چون توحید و نبوت و امامت و معاد، به تبیین و تشریح نظرگاه قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام در این مقولات می‌پردازد.[۲]

آیت‌الله محمدرضا مظفر (م ۱۳۸۸هـ)

آیت‌الله محمدرضا مظفر، از علمای شاخص حوزه علمیه نجف

---

۱ - مکتب تفکیک / ۲۴۴

۲ - همان / ۲۴۷

درباره آثار سوء فلسفه و کلام متأثر از فلسفه در عالم اسلامی می‌نویسد:

«فرق فلسفه با علم کلام این است که علم کلام را مسلمانان برای دفاع از دین وضع کردند اما فلسفه تعهد دینی ندارد و مسیر معینی را دنبال نکرده و از دین خاصی تبعیت نمی‌کند... این بی‌تعهدی، فیلسوف را بر آن می‌دارد که نظری را ابراز کند که با شریعت اسلامی و یا ظاهر آن مغایرت دارد. این تفاسیر، واقعاً و یا در نظر مسلمین، موجب خروج از دین می‌شود. فیلسوف از این‌که برهانی را که دین و یا مذهبی مطرح کرده است نقض کند، ابایی ندارد. وقتی که فلسفه یونانی گسترش پیدا کرد، برخی از اعراب کورکورانه و سطحی از آن تقلید کردند و موجب فساد در افکار مسلمین شدند و مسلمین احساس کردند که از جانب فلسفه یونانی مورد هجوم واقع شده‌اند؛ همان‌گونه که فلسفه جدید در زمان ما موجب پریشانی افکار شده است... ائمه ما با مبارزه با بدعت گذاران در دین و عوامل گمراهی مردم، عقاید اسلامی را در برابر امواج فکری یونانی محفوظ نگه داشتند.[1]

اساس اختلاف عقیدتی بین مسلمین، تأثر شدید آن‌ها از افکار فلسفی یونانی بود... علم کلام [کلام متأثر از فلسفه یونان] بیش از آنچه که فایده بخشید، فساد آفرید. اشکالی ندارد که انسان به مطالعه علوم بپردازد، اما نه برای آن‌که بخواهد اعتقادش به خدا و معاد را از آن‌ها بگیرد. انسان همین که به خود و وضعیتش نظر می‌کند، به خوبی در می‌یابد که خالق و مدبری دارد... فلسفه ناتوان‌تر از آن است که بتواند به ما عقیده صاف و صحیح و خالص ببخشد. لازم نیست که ما به شیوه فلاسفه به خداوند معتقد باشیم زیرا که خداوند ما را بر چنین چیزی مکلف نکرده است... کسی که عقیده‌ای

---

۱ - مظفر، محمدرضا، فلسفه و کلام اسلامی/ ۱۰۳ـ۱۰۱

ندارد و می‌خواهد در اعتقاداتش به چیزی چون فلسفه تکیه کند، همانند کسی است که مشت بر آهن سرد می‌کوبد.»[۱]

آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی (م ۱۴۱۰ هـ)

وی از شاگردان و ملازمان درس میرزا مهدی اصفهانی بود و پس از وی تا پایان عمر در ترویج مبانی فکری و خط‌مشی علمی استاد خویش کوشید. «میزان‌المطالب» و «عارف و صوفی چه می‌گویند؟» از جمله آثار او است.[۲]

آیت‌الله خویی (م۱۴۱۳هـ)

آیت‌الله سیدابوالقاسم خویی در کتاب »البیان فی تفسیر القرآن» در ذیل موضوع نزاع معروف کلامی پیرامون حادث یا قدیم بودن قرآن، درباره اثر فلسفه یونان در زندگی مسلمین می‌نویسد:

«احدی از مسلمین در این مطلب تردیدی نداشت که کلامی که خداوند بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل کرده است، برهانی بر

۱- همان/ ۱۰۹

۲- مکتب تفکیک/ ۳۰۴؛ میرزاجواد آقاتهرانی علاوه بر ویژگی برجسته زهد و ورع، عالمی دردمند و حاضر در متن اجتماع بود و به رفع مشکلات مردم مؤمن و محروم اهتمامی ویژه داشت. وی برای امام خمینی (قدس‌سره) احترامی ویژه قائل بود و از فعالان حاضر در صحنه انقلاب اسلامی در مشهد مقدس بود و در زمان جنگ تحمیلی برای تشویق و تشجیع رزمندگان چندین بار به جبهه‌های جنگ عزیمت نمود. امام‌خمینی نیز برای میرزاجواد آقاتهرانی احترام ویژه قائل بود. پیکر میرزا جواد آقا تهرانی پس از وفات بنا به وصیت خودش در بهشت رضای مشهد در جمع شهدای جنگ تحمیلی به خاک سپرده شد.

نبوت او و راهنمای امت است؛ و احدی نیز تردید نداشت که متکلم یکی از صفات ثبوتیّه خداوند است که از آن بـه عنـوان صـفات جمالیـه یـاد می‌شود. خداوند نیز در قرآن، خویش را به این صفت توصیف کرده است: «و کلّم الله موسی تکلیماً»[1] همه مسلمین بر ایـن بـاور بودنـد و کمتـرین اختلافی در این موضوع نداشتند؛ تا آن‌که فلسفه یونان در میان آنان وارد شد و آنان را به فرقه‌های گوناگون تقسـیم کـرد و هـر فرقـه بـه تکفیـر دیگری پرداخت، تا آنجا که به درگیری و کشتار یکدیگر منجـر شـد. از این رهگذر چه آبروهای محترمی که هتک شد و چه خون‌های بی‌گناهی که ریخته شد، در حالی که قاتل و مقتول هر دو معتقد به توحید و رسالت و معاد بودند و... و ای کاش می‌دانستیم که آنان که موجـب بـروز چنـین اختلافاتی بین مسلمین شدند، چه عذری دارنـد و پاسـخ خداونـد را در قیامت چه خواهند داد؟ انا لله و انا الله راجعون.»[2]

آیت‌الله صافی گلپایگانی

حضرت آیت‌الله صافی گلپایگانی (مدظلّـه‌العـالی) از مراجـع عظـام تقلید نیز فلسفه را در زمره علوم گمراه‌کننده دانسته و تدریس و تـدرّس آن را جایز نمی‌دانند.

از ایشان نقل شده است:

«تدریس و تدرّس فلسفه و عرفان مصطلح به‌طور آزاد مانند فقـه و تفسیر و حدیث و علوم دیگر در حوزه‌هـا و خصوصـاً قـرار دادن آن در

---

۱ - نساء/ ۱۰۳

۲ - خوئی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القران/ ۴۰۶

برنامه دروس حوزوی و دانشگاهی بسیار خطرناک است و اجـرای ایـن برنامه‌ها و تشویق و تأیید آنان قابل توجیه نیست و اگـر کسـی در ایـن حوزه‌ها گمراه شود، علاوه بر این که خودش مسـؤول اسـت، مـدرس و استاد نیز مسئول خواهد بود.»[۱]

استاد محمدرضا حکیمی

محمدرضا حکیمی ـ حفظه‌الله ـ از تحصـیل‌کردگـان حـوزه علمیـه مشهد مقدس است. وی دروس حوزوی را تـا سـطوح عـالی در حـوزه مشهد تحصیل و تدریس نمود و همزمان نزد مرحوم حاج شـیخ مجتبـی قزوینی به کسب معارف عالیه قرآن و عتـرت پرداخـت. اسـتاد حکیمـی ظرف سال‌های اخیر با انتشار آثاری به دفاع از معارف وحیانی منبعث از قرآن و عترت در برابر معارف بشری (فلسـفه و عرفـان) پرداختـه و بـر تفکیک و عدم امتزاج معارف الهی با معارف بشری تأکیدات بلیغی نموده است. آثار منتشر شده استاد حکیمی در این موضوع عبارت است از:

۱ـ مکتب تفکیک
۲ـ اجتهاد و تقلید در فلسفه
۳ـ معاد جسمانی در حکمت متعالیه
۴ـ مقام عقل

در مقدمه کتاب مکتب تفکیک می‌خوانیم:

«در اینجا یک پرسش ویژه تاریخی نیز مطرح شده است که چرا آن

۱- نشریه مذهبی نور، چاپ مشهد مقدّس، شماره ۲ با موضوع فلسـفه/ ۱۰ بـه نقـل از «نگرشی در فلسفه و عرفان»

دسته از متفکران مستعد اسلامی که تمایل بیشتری به عقلیات داشتند و نظام‌های فلسفی و عرفانی اسلامی را تدوین کردند، به خود «قرآن و سنت» به‌گونه‌ای خالص و مستقل و بی‌پیشداوری رجوع نکردند و یک دستگاه معارف قرآنی سره و ناآمیخته پدید بیاورند؟ و چرا تا این اندازه به جریان‌های فکری و نحله‌ای پیش از نزول قرآن دل باختند و عقلیات خویش را از آن‌ها آکندند و فلسفه‌های خود را بر همان شالوده‌ها و اصول پی ریختند تا پس از رسوب ذهنیت‌های پیشرفته و رسوخ پیشداوری‌های نضج‌یافته، مجبور گردند به تأویل آیات وحی الهی دست یازند و برای انطباق مفاهیم و اصطلاحات خویش با قرآن و سنت از عنصر تأویل مدد گیرند و آنسان ظواهر کتاب و سنت را ـ که حجت است ـ دگرگون سازند و دگروار معنی کنند و هر کدام ـ بنا بر مشرب خویش ـ معنایی و مرادی بر آیات تحمیل نمایند.»[1]

---

۱ - مکتب تفکیک/ ۱۸

فهرست اعلام و منابع:

فهرست اعلام

فهرست منابع

آ
آشنایی با علوم اسلامی (منطق و فلسفه). مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، چاپ سی و پنجم، ۱۳۸۴ش
آموزش فلسفه. محمدتقی مصباح یـزدی، انتشـارات سـازمان تبلیغـات اسـلامی، تهران، ۱۳۶۴ش.

الف
اجتهاد و تقلید در فلسفه. محمدرضا حکیمی، دفتر نشر فرهنـگ اسـلامی، تهـران، ۱۳۷۸ش
الاحتجاج. ابومنصور طبرسی، تهران، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ ق
اختیار معرفه الرجال. شیح طوسی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۴ ق
الاربعین. محمد طاهر قمی شیرازی. انتشارات محقق، قم، ۱۴۱۸ ق
ارسطو. سر ویلیام دیوید راس، مترجم مهدی قوام صـفری، انتشـارات فکـر روز، تهران ۱۳۷۷ش
ارشاد القلوب. ابی محمد حسن بن ابی الحسن دیلمـی، مؤسسـه اعلمـی، بیـروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۸ق
الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. شیخ مفید، دارالمفید
اسرار الایات. ملاصدرا، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران ،۱۳۶۰ش
الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه. علامه حلی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹ ش
اسفار اربعه. الحکمه المتعالیه
اسلام و انسان معاصر.سید محمـد حسـین طباطبـایی، بـه کوشـش سـید هـادی خسروشاهی، انتشارات رسالت، قم.

اسلام و تجدد. مهدی نصیری، انتشارات کتاب صبح، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش
اشارات و تنبیهات. ابن سینا، ترجمه حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، تهران ۱۳۸۲ش
اصل الاصول. ملانعیما طالقانی، با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش
اصول فلسفه و روش رئالیسم. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۷ش
الاقتصاد. شیخ طوسی، کتابخانه جامع چهل ستون، اصفهان، ۱۴۰۰ق
الهی‌نامه. حسن حسن‌زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش
امالی الصدوق. شیخ صدوق، مؤسسه بعثت، قم، چاپ اول ۱۴۱۷ق
امالی الطوسی. ابن جعفر محمد بن حسن، معروف به شیخ طوسی، دارالثقافه، قم، ۱۴۱۴هـ
الامتاع و المؤانسه. ابوحیان توحیدی، چاپ قاهره، ۱۹۴۲ م
امل الامل. شیخ حر عاملی، مکتبة اندلس، بغداد، ۱۴۰۴ ق
انسان وایمان. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۶ ش
انسان کامل. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷ ش
الانوار النعمانیة. سیدنعمت‌اللّه جزایری

ب

بحارالانوار. محمدباقر مجلسی، مؤسسه وفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق
بدائع الحکم. آقا علی حکیم، تهران، سنگی، ۱۳۱۴ ق
البرهان. سیدهاشم حسینی بحرانی، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۴۲ ق
بصائر الدرجات. محمدبن حسن صفار، مؤسسه اعلمی، تهران، ۱۳۶۲ ش
بیان الفرقان. مجتبی قزوینی، چاپ جامعه تعلیمات اسلامی، تهران
البیان فی تفسیر القران. سیدابوالقاسم خوئی، انتشارات امید، قم، ۱۴۱۶ق

ت

تاریخ فلسفه. فردریک کاپلستون، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵ ش
تاریخ فلسفه در اسلام. م.م شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ش
تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. حناالفاخوری، خلیل الجر، ترجمه عبدالحسین آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش

تاریخ فلسفه غـرب. برتراندراسل، ترجمه نجف دریابندری، کتـاب پـرواز، تهـران، ۱۳۷۲ش
تبیین فلسفه وحی از فارابی تا ملاصدرا. موسی ملایری.
تحف العقول. ابن شعبه حرّانی، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق
تذکرة الفقها. علامه حلی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق
ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا. حسن ملکشـاهی، انتشـارات سـروش، تهران
تسنیم (تفسیر قرآن کریم). عبدالله‌جـوادی آملـی ، نشـر اسـراء، قـم، چـاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
تصحیح اعتقادات الامامیه. شیخ مفید، دارالمفید، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق
التعلیقات. ابن سینا، تحقیق: دکتر عبدالرضا بدوی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق
تعلیقة علی نهایة الحکمة. محمد تقی مصباح یزدی. مؤسسه در راه حق، قم
تعلیقات کشف المراد. حسن حسن‌زاده آملی
تفسیر الجلالین. جلال الدین محلی - جلال الدین سیوطی، دارالمعرفة، بیروت
تفسیر نمونه. جمعی از نویسندگان، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۶ ش
تلخیص المحصل. انتشارات دانشگاه تهران - مک گیل، ۱۳۵۹ ش
التوحید. شیح صدوق، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ق
توحید. مرتضی مطهری، انتشارت صدرا، قم، چاپ نهم، ۱۳۸۱ ش
توحید الامامیة. محمد باقر ملکی میانجی، ترجمه محمد بیابـانی اسـکویی ـ سـید بهلول سجادی، مؤسسه نبأ، تهران، ۱۳۷۸ ش

ج
جامع الجوامع. طبرسی
جواهرالفقه. قاضی ابن براج، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ق

چ
چهل حدیث. امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۱ش

ح
الحدائق الناضرة. بحرانی، یوسف، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق

حدیقة الشیعة. مقدس اردبیلی
حکمة الاشراق. سهروردی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش
الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. صدرالدین محمد شیرازی معروف به ملاصدرا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱م
حکمت و اندیشه دینی. رضا برنجکار، انتشارات نبأ، تهران، ۱۳۸۳ ش
حکیم متأله بید آبادی. علی کرباسی‌زاده، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش

خ
خاتمة مستدرک الوسائل . میرزا حسین نوری، موسسه آل البیت، قم، چاپ اول، ۱۴۲۰ق
خاتمیت. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم
الخرائج و الجرائح. قطب الدین راوندی، موسسه امام مهدی (عج)، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق
خرد جاودان. جشن نامه سیدجلال الدین آشتیانی، نشر فرزان، تهران، ۱۳۷۷ ش
الخصال. شیخ صدوق، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۳ق

د
دبستان مذاهب. کیخسرو اسفندیار، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۶۳ ش
درر الفوائد. شیخ محمدتقی آملی
در مکنون. ملامحسن فیض کاشانی
دروس شرح اشارات و تنبیهات . حسن حسن‌زاده آملی، انتشارات مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۲ ش
ده رساله محقق بزرگ کاشانی.مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش
دیوان جامی. عبدالرحمن جامی

ر
رحیق مختوم. عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش
رجال نجاشی.احمد بن علی‌النجاشی، دارالاضواء، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق
رسائل الشهید الثانی. شهید ثانی، انتشارات بصیرتی، قم

رسالة الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة. شیخ حر عاملی، ترجمه عباس جلالی، انتشارات انصاریان، قم، ۱۳۸۳ ش
رساله سه اصل. ملاصدرا
رسالة فی سرالقدر. ابن سینا، انتشارات بیدار، قم
الرسائل .اخوان الصفا
ریحانة الادب. مدرس تبریزی

ز
زن از دیدگاه امام علی علیه السلام. محمدتقی جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش

س
السیاسة المدنیة. ابونصر فارابی، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۶ش
سیر حکمت در اروپا. محمدعلی فروغی، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۷ ش

ش
شرح اصول کافی. ملاصدرا، مؤسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی، تهران و چاپ قدیم
شرح منظومه ملاهادی سبزواری. مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۰ش
شرح نهج البلاغة. ابن ابی الحدید، دار احیاءالتراث، بیروت، چاپ دوم ۱۳۸۷ ق
شرح الهدایة الاثیریة. ملاصدرا، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۳ ق
شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی. حسین رزمجو،انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۹ش
شناختنامه علامه طباطبایی. دفتر تنظیم و نشر مجموعه آثار علامه طباطبایی، قم
شیخ عبدالرحمن جامی. نجیب مایل هروی، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷ش

ص
الصافی. ملامحسن فیض کاشانی، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۲ ق
الصحیفة السجادیه. انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

ط
طاقدیس. ملا احمد نراقی

ع
العرشیة. ملاصدرا، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱ ش
العقائد الاسلامیه. مرکز المصطفی للدراسات الاسلامیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق
العقل والجهل فی الکتاب و السنة. محمد محمدی ری‌شهری، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۱ق
العلم والحکمة فی الکتاب و السنة. محمد محمدی ری‌شهری، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش
علی علیه السلام و فلسفه الهی. سیدمحمد حسین طباطبایی، ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، دارالتبلیغ اسلامی، قم
علی بن موسی الامام الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهیة. عبدالله جوادی آملی
عوالی اللئالی. ابن ابی جمهور الاحسایی، تحقیق مجتبی عراقی، مطبعه سید الشهداء، قم، ۱۴۰۳ ق
عیون الحکم و المواعظ. علی بن محمد اللیثی، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش
عیون اخبار الرضا علیه السلام. شیخ صدوق، مؤسسه اعلمی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۴ق

غ
الغدیر. عبدالحسین امینی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۷۸ق
غررالحکم و دررالکلم. عبدالله واحد آمدی تمیمی، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۰ش

ف
فرائدالاصول. شیخ مرتضی انصاری، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
فراتر از عرفان. حسن میلانی، انتشارات عهد، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش
فرج المهموم. سیدبن طاووس، دار الذخائر للمطبوعات
الفردوس.ابی شجاع شیرویه دیلمی، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۶ق
فرهنگ معارف اسلامی. سید جعفر سجادی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ اول، ۱۳۵۷ش

فصول منتزعة. ابونصر فارابی، ترجمه دکتر حسن ملکشاهی
الفصول المهمة فی اصول الائمة . شیخ حر عاملی، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ق
فلسفه عرفان. سیدیحیی یثربی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۸۲ ش
فلسفه و کلام اسلامی. محمد رضا مظفر، مترجمان محمد محمدرضایی، ابوالفضل محمودی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش
الفهرست. شیخ طوسی، مؤسسه نشر الفقاهة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق

ق
القاموس المحیط. محمد بن یعقوب فیروزآبادی، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۳ق
قران و برهان و عرفان از هم جدایی ندارند. حسن حسن‌زاده آملی، انتشارات قیام، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش

ک
الکافی. شیخ کلینی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق
کشف الخفاءو مزیل الالباس .اسماعیل بن محمد العجلونی، دار الکتب الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۸ ق
کشف الغطاء. جعفر کاشف الغطاء، چاپ سنگی، انتشارات مهدوی، اصفهان
کشف الغمّة فی معرفة الائمة.علی بن عیسی ابی الفتح الاربلی، دارالاضواء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق
کشف الفوائد. علامه حلی، چاپ سنگی
کشف المحجة لثمرة المهجة. سید بن طاووس، چاپخانه حیدریه، نجف اشرف، ۱۳۷۰

ق
کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد. علامه حلی، مکتبة المصطفوی، قم
کشکول. شیخ بهایی، انتشارات ارسطو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۳ش
کلمه علیا در توقیفیت اسماء. حسن حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰ش
کنزالعمّال فی سنن الاقوال و الافعال. علاء الدین علی متقی هندی، مکتبة التراث الاسلامی، بیروت، ۱۳۹۷ق

گ
گفتار در روش درست راه بردن عقل. رنه دکارت، ترجمه: محمدعلی فروغی
گفتگوی دین و فلسفه. محمدجواد صاحبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷ش
گلشن راز. محمود شبستری

م
ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش
المبدأ و المعاد. ملاصدرا، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۴۵ ش
مجموعه مقالات. محمد جهانگیری، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش
مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی. رضا برنجکار، مؤسسه نبأ، تهران، ۱۳۷۵ش
مبانی عرفان و احوال عارفان . دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶ش
مثنوی معنوی. جلال الدین رومی، انتشارات امیر کبیر، تهران
مجموعه آثار. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴ ش
مجموعه مقالات. محسن جهانگیری
المحاسن. احمد بن محمد بن خالد البرقی، دارالکتب الاسلامیه
مستدرک سفینة البحار. علی نمازی شاهرودی موسسه بعثت تهران ۱۴۰۶ق
مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة. منسوب به امام صادق علیه السلام، شرح حسن مصطفوی، انتشارات قلم، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش
مسند ابن حنبل. احمد بن حنبل، دار الفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق
مشارق الشموس. خوانساری، مؤسسه آل البیت[۷]، قم.
مصیبت نامه. عطار نیشابوری
المظاهر الالهیة. ملاصدرا، با ترجمه و تعلیق سیدحمید طبیبیان، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش
معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل. حسین ربانی، به کوشش ابراهیم ربانی، ناشر: مؤلف، چاپ دوم، ۱۳۷۳ش
معاد جسمانی در حکمت متعالیه. محمدرضا حکیمی، انتشارات دلیل ما، قم، ۱۳۸۱ش

معالم العلماء. ابن شهرآشوب، قم
معانی الاخبار. شیخ صدوق، مؤسسه انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۱ ش
المعتبر. ابوالبرکات بغدادی، انجمن فلسفه، مشهد، ۱۳۵۸ ش
معجم رجال الحدیث. سیدابوالقاسم خوئی، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق
معراج السعادة. ملا احمد نراقی، انشتارات کتابفروسی اسلامیه
معراج نامه ابوعلی سینا. تصحیح: نجیب مایل هروری، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی مشهد، ۱۳۶۶ش
مفاتیح الغیب . ملاصدرا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش
مقالات فلسفی. مرتضی مطهری، انتشارت صدرا، تهران، ۱۳۷۰ ش
مکتب تفکیک. محمدرضاحکیمی، انتشارات دلیل ما، قم
مناقب آل ابی طالب. ابن شهرآشوب، انتشارات حیدریه، نجف، ۱۳۷۶ق
منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات انجمن فلسفه، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ ش
منطق. محمدرضا مظفر، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول، ۱۴۰۴ق
منطق الطیر. عطار نیشابوری
المواعظ العددیة. محمدبن حسن حسینی، تحریر میرزاعلی مشکینی اردبیلی، انتشارات الهادی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۴ق
مهر تابان. سید محمد حسینی طهرانی، انتشارات باقر العلوم
میزان الحکمة. محمد محمدی ری‌شهری، دارالحدیث، قم
المیزان فی تفسیر القرآن. سیدمحمد حسین طباطبایی موسسه اسماعیلیان قم

ن
نبوت. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷ش
نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. عبدالهادی حائری، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۷ ش
نشریه مذهبی نور. شماره ۲، مشهد مقدس، ۱۳۸۳ ش
نقد و نظر. فصلنامه، شماره ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ش
نقدی بر تهافت الفلاسفة. سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش

نهاية الحكمة. سیدمحمد حسین طباطبایی، انتشارات جامعه مدرسین، قم
نهج البلاغة. تحقیق شیخ محمد عبده، دارالمعرفة، بیروت
نهج الحق و كشف الصدق. علامه حلی، دار الهجرة قم، ۱۴۰۶ق

و

وحدت وجود. سیدمحمد علی مدرس مطلق، نشر پرسش، ۱۳۷۹ش
وحی و نبوت. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۴ش
وسایل الشیعة. شیخ حر عاملی، مؤسسه آل البیت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق

هـ

هفت اورنگ. جامی
همشهری. روزنامه شهرداری تهران